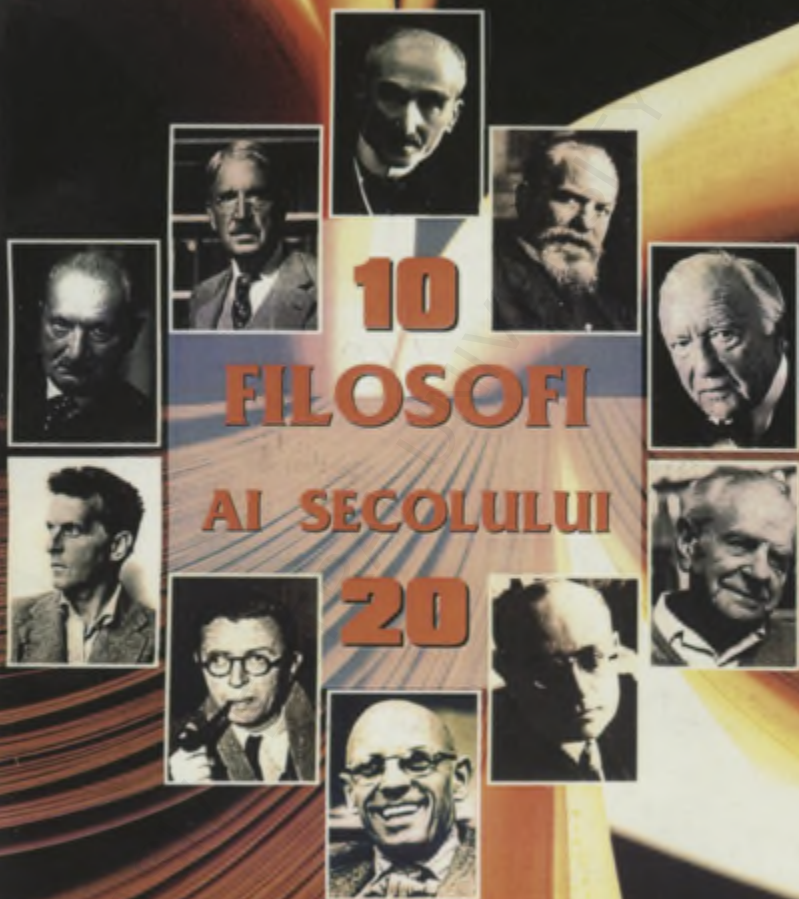


ROMULUS CHIRIȚĂ



II 391.693

EDITURA UNIVERSITĂȚII TRANSILVANIA - BRAȘOV

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU” IAȘI

7 391 693

ROMULUS CHIRIȚĂ

10 FILOSOFI
AI SECOLULUI 20



498137

U.S.N. 1992

Ediția Universității Tehnice "Gheorghe Asachi" - Iași

ROMULUS CHIRIȚĂ

484852

**10 FILOSOFI
AI SECOLULUI 20**



426137

B.C.U. IASI

Editura Universității Transilvania – Brașov

©2006 EDITURA UNIVERSITĂȚII TRANSILVANIA BRAȘOV

Adresa: 500091 Brașov,
Str. Iuliu Maniu, Nr. 41A
Tel :0268 - 47 60 50 ; Fax : 0268-47 60 51
E-mail : editura@unitbv.ro



Tipărit la:
Tipografia Universității "Transilvania" din Brașov
Str. Iuliu Maniu, Nr. 41A
tel: 0268 47 60 50 ; fax: 0268 47 60 51

Toate drepturile rezervate

Editură acreditată de CNCIS
Adresa nr.1615 din 29 mai 2002

Referent științific: Prof. univ. dr. Silviu COPOSESCU

Tehnoredactare: Bianca OSNAGA

Corectură: Bianca OSNAGA

Copertă: Bianca OSNAGA

Descriere CIP a Bibliotecii Naționale a României
CHIRIȚĂ, ROMULUS

10 filosofi ai secolului 20 / Romulus Chiriță. – Brașov :
Editura Universității "Transilvania", 2006
Bibliogr.

ISBN (10) 973-635-675-2 ; ISBN (13) 978-973-635-675-9

14(100):929

22 APR. 2008

CUPRINS

Introducere

1. Henri BERGSON

1.1. Viața și opera.....	13
1.2. Precizia în filosofie.....	14
1.3. Timp și durată.....	16
1.4. Memorie, conștiință, inconștient.....	18
1.5. Inteligență și intuiție.....	21
1.6. <i>Evoluția creatoare</i>	24
1.7. Societatea deschisă.....	26
1.8. Bergsonism și spiritualism.....	28

2. John DEWEY

2.1. Viața și opera.....	30
2.2. Pragmatismul american.....	31
2.3. Instrumentalismul lui Dewey.....	33
2.4. <i>Amăgirea filosofică</i>	34
2.5. „Logica” instrumentalistă.....	36
2.6. Etica și estetica.....	36

3. Edmund HUSSERL

3.1. Viața și opera.....	39
3.2. O filosofie riguroasă.....	40
3.3. Husserl și filosofia modernă.....	41
3.4. Polemica cu Frege: depășirea psihologismului.....	43
3.5. Dincolo de psihologism: ideea unei <i>logici pure</i>	46
3.6. Problema universalilor: intuiția esențelor.....	47
3.7. Metoda fenomenologică și intenționalitatea conștiinței.....	49
3.8. Prima reducere transcendențială: primatul conștiinței.....	52
3.9. A doua reducere transcendențială: temporalitatea.....	53
3.10. Trecerea la <i>lumea-vieții</i> și domeniul tehnicii.....	55

4. Martin HEIDEGGER

4.1. Viața și opera.....	58
4.2. Repunerea problemei sensului ființei.....	60
4.3. Analitica existențială a existentului.....	63
4.4. Limbajul și poezia.....	72
4.5. Scopul filosofiei și datoria gândirii.....	76

5. Hans Georg GADAMER

5.1. Viața și opera.....	79
5.2. Hermeneutica: privire de ansamblu.....	80
5.3. Științele naturii și științele spiritului din perspectivă metodologică.....	83
5.4. Artă și adevăr: tema jocului.....	85
5.5. Experiența hermeneutică.....	86

5.6. Limbaj și interpretare.....	88
5.7. Hermeneutica și problema ființei.....	90
6. Ludwig WITTGENSTEIN	
6.1. Viața și opera.....	92
6.2. Formația filosofică și opera.....	93
6.3. <i>Tractatus logico-philosophicus</i> : titlul, metodologia, problemele.....	96
6.4. Fapte și stări de lucruri.....	97
6.5. Teoria atomismului logic.....	98
6.6. Spațiul logicii: limitele a ceea ce poate fi gândit.....	100
6.7. Problema <i>misticului</i>	101
6.8. Teoria jocurilor lingvistice și principiul uzului.....	103
6.9. Scurt bilanț critic.....	106
7. Karl POPPER	
7.1. Viața și opera.....	108
7.2. Inconsistența logică a inducției.....	109
7.3. Cunoașterea umană: conjecturi și refutații.....	112
7.4. Falsificabilitatea drept criteriu de demarcație.....	113
7.5. Confruntarea dintre teorii și „progresul” științific.....	115
7.6. Teoriile metafizice și criteriul falsificabilității.....	118
7.7. Analiza epistemologică a marxismului și psihanalizei.....	119
7.8. Critica istoricismului.....	121
7.9. <i>Societatea deschisă</i> și <i>societatea închisă</i>	123
7.10. Reformismul contra „estetismului” revoluționar.....	125
7.11. Inamicii societății deschise.....	125
7.12. Teoria celor trei „lumi”.....	126
8. Jean-Paul SARTRE	
8.1. Viața și opera.....	129
8.2. Existențialismul.....	131
8.3. <i>Nu există nimic în cerul inteligibil</i>	134
8.4. <i>Omul nu este nimic altceva decât ceea ce se face</i>	136
8.5. <i>Omul este condamnat la libertate</i>	139
8.6. Angajarea.....	143
9. Theodor ADORNO	
9.1. Viața și opera.....	146
9.2. Școala de la Frankfurt: geneză, reprezentanți, trăsături.....	147
9.3. <i>Dialectica iluminismului</i>	148
9.4. Polemica cu hegelianismul și <i>Dialectica negativă</i>	152
10. Michel FOUCAULT	
10.1. Viața și opera.....	157
10.2. Structuralismul.....	158
10.3. Există un sens al istoriei?.....	163
10.4. Rațiune, nebunie, istorie.....	166
Bibliografie	169

INTRODUCERE

Obiectivul acestei cărți este acela de a-i ajuta pe toți cei care își doresc să se familiarizeze cu filosofia secolului al XX-lea prin prezentarea concepțiilor propuse de H. Bergson, J. Dewey, Ed. Husserl, M. Heidegger, H.G. Gadamer, L. Wittgenstein, K.R. Popper, J.-P. Sartre, Th.W. Adorno și M. Foucault. Ea se adresează intelectualilor de cele mai diferite formații – *altele decât filosofia!* – care simt nevoia să-și formeze, actualizeze sau amplifice competența filosofică și se integrează într-un proiect mai amplu al autorului de diseminare a valorilor filosofiei naționale și universale în cultura românească actuală ¹.

Ideea scrierii ei a apărut din constatarea *carențelor grave de cultură filosofică* ale majorității intelectualilor români din ultimele decenii, datorate atât deprecierii statutului filosofiei în sistemul de învățământ, cât și absenței ei din prim-planul vieții culturale și, cu atât mai mult, al dezbaterilor publice.

Pentru a nu fi suspectat de parti-pris, voi arăta succint în cele ce urmează „la ce e bună” filosofia. În nici un caz ea nu trebuie redusă la condiția de simplu „ornament al spiritului”, deși – dacă suntem onești, trebuie s-o recunoaștem! – suntem impresionați ori de câte ori un interlocutor invocă, chiar și în situații inadecvate, argumente, teze sau rațiuni filosofice! Cel puțin uneori suntem parcă înclinați să concedem că această capacitate „dă bine”, ba chiar că ea le oferă celor care o au un „avantaj competitiv”. Dacă beneficiile culturii filosofice s-ar reduce la atât, chiar că n-ar merita să facem efortul să ne-o formăm! „Miza” este însă mult mai importantă.

În primul rând, filosofia oferă, conform definiției sale clasice, *o concepție generală despre lume și viață, despre locul și rolul omului în Univers*, ceea ce înseamnă că ea are vocația de integrare a informațiilor și experiențelor particulare despre diferitele domenii ale realității, pe care le acumulăm pe durata întregii vieți, într-o viziune unitară, coerentă și consecventă. Abordată din perspectiva și

¹ Vezi, Romulus Chiriță, *Știi să citești filosofie?*, Editura Niculescu, București, 1997 (ediția întâi), Editura Orator, București, 2000 (ediția a doua revăzută și adăugită); Romulus Chiriță, *Repere axiologice în gândirea românească interbelică*, Editura Omnia Uni S.A.S.T.S.R.L., Brașov, 1998; Romulus Chiriță, *Daruri de la Eris. Trei dispute interbelice*, Editura Scripta, București, 1998.

cu instrumentele filosofiei, lumea se unifică, se organizează și se limpezește, dobândește sens, iar individul își ameliorează capacitatea de a o înțelege și, mai ales, de a se înțelege pe sine însuși, de a intui câte ceva din taina trecerii sale prin această lume. El va deveni astfel, poate, un pic mai bine pregătit, dacă nu pentru ceea ce va urma (căci pentru „marea trecere” nu vom fi, probabil, niciodată pregătiți sau, în caz că vom reuși să fim, nu filosofia este cea care ne poate ajuta!), cel puțin pentru ceea ce ar trebui să facă cu viața, în viața și pentru viața sa de „dincoace”.

În al doilea rând, filosofia îndeplinește un rol esențial în *articularea sistemelor personale de valori*, care întemeiază, susțin și legitimează opțiunile și acțiunile indivizilor. Instrucția științifică și profesională, cel puțin așa cum se practică de obicei, nu ne oferă decât informații, fapte și abilități, *nu și valori*. Încă de la debutul său, filosofia occidentală s-a străduit să se ridice deasupra faptelor și evenimentelor, încercând să le deslușească rațiunile ultime și, mai ales, să întemeieze și să legitimeze valorile: binele, adevărul, frumosul, sacralul etc. Tocmai din acest motiv ea s-a impus ca „meta-fizică”, adică drept cercetare și legitimare a celor ce se află *dincolo de cele fizice*, în primul rând, a valorilor, a reperelor fundamentale ale opțiunilor și acțiunilor umane. Deruta axiologică a ultimelor generații, incoerența opțiunilor, acțiunilor și stilurilor lor de viață, absența sau precaritatea proiectelor lor de viață, superficialitatea, cinismul, pragmatismul îngust, mercantilismul, amoralismul, vulgaritatea, prostul gust artistic generalizat etc. își au, toate, temeiurile și în lipsa culturii filosofice.

În fine, consider că filosofia se poate dovedi utilă și în *exercițiul profesional propriu-zis* al oricărui intelectual. Așa cum sper să rezulte din parcurgerea cărții, îndeosebi filosofia secolului al XX-lea este plină de sugestii pertinente și subtile cu privire la o multitudine de probleme „punctuale” din știință, tehnică, artă, drept, politică, religie, educație etc., iar însușirea și – de ce nu? – aplicarea lor în toate aceste domenii nu poate fi decât benefică.

Mă limitez la aceste trei argumente, cărora li s-ar putea adăuga multe altele, pentru acreditarea tezei *importanței fundamentale a culturii filosofice în formația și în viața oricărui intelectual*. Și dacă nu voi reuși chiar să-l conving pe cititor că „fără filosofie nu se poate”, m-aș mulțumi și dacă l-aș determina să mediteze dacă nu cumva „cu filosofie este (mult?) mai bine”. Iar pentru cei pe care voi reuși să-i „vîrsez”, am anexat la sfârșitul cărții o listă a traducerilor în limba română ale lucrărilor filosofilor prezentați.

Și acum, câteva cuvinte despre carte. Ea este scrisă, cum spuneam, nu pentru filosofi, ci *pentru intelectualii de alte formații*. Ca atare, m-am străduit, mai întâi, ca dimensiunile ei să fie rezonabile, știut fiind că majoritatea cărților de filosofie descurajează prin proporții. Mi-am propus să nu depășesc 200 de pagini, iar prezentarea fiecărei concepții să se încadreze între 15 și 20 de pagini, ceea ce mi

se pare „digerabil” și pentru cei care nu au antrenamentul lecturilor filosofice „monumentale”. M-am străduit, apoi, ca „scriitura” să fie cât mai simplă, mai transparentă și mai prietenoasă. N-am împărtășit niciodată opinia, din păcate încă destul de răspândită în mediile filosofice, potrivit căreia cu cât un filosof scrie mai ermetic, cu atât este mai valoros! André Gide spunea cândva – pe jumătate malițios, pe jumătate îndreptățit – că dacă faci imprudența să-i pui unui filosof o întrebare, când începe să-ți răspundă riști să uiți ce l-ai întrebat! Aproape că am... uitat despre ce vorbeam! Reluând firul argumentației, ori de câte ori concepțiile pe care le-am prezentat au invocat ori s-au delimitat de alte viziuni, teorii sau idei filosofice mai vechi sau mai noi, le-am explicat și pe acestea succint. Am eliminat orice referință critică și am redus citatele la minimum. Am evitat problemele prea aride sau pronunțat tehnice, încercând să surprind și să redau *spiritul* fiecărei concepții, ceea ce a adus efectiv nou, semnificativ și important în peisajul dezbaterilor filosofice, fără să o denaturez și – sper! – fără să-i compromit relevanța teoretică. Am prezentat principalele repere biografice și bibliografice ale fiecărui filosof analizat, am divizat fiecare concepție prezentată în paragrafe în care am delimitat și am concentrat principalele achiziții teoretice ale concepțiilor respective, am structurat și am expus informația în manieră didactică, am atras atenția asupra tezelor sau conceptelor importante, pe care le-am marcat în text cu caractere *italice* etc. Când am fost nevoit să prezint, totuși, probleme înalt abstracte sau mai dificile, a căror eludare ar fi denaturat *spiritul* concepțiilor respective, am încercat să mă pun în „pielea” cititorului: mi-am imaginat întrebările pe care problemele respective i le-ar putea suscita, le-am pus și le-am răspuns cât de limpede am putut, le-am ilustrat, ori de câte ori a fost posibil, prin exemple etc. Am vrut să scriu o carte cât mai accesibilă; în ce măsură am și reușit, numai cititorul va fi în măsură să decidă după lectura ei.

De ce zece filosofi și de ce ai secolului XX? S-o luăm pe rând.

S-a spus, pe bună dreptate, că filosofia secolului al XX-lea este de o amploare și o diversitate deconcertante. Înfațișarea sa în detaliu ar descuraja prin proporții și dificultate, probabil că mai mult ar complica lucrurile decât le-ar clarifica și, cu certitudine, nu i-ar interesa decât pe filosofi! Astfel de lucrări – foarte bune, de altfel – există deja, dar faptul că ele nu sunt consultate și citate decât de filosofi este simptomatic. Ceea ce m-a interesat pe mine a fost însă să fac concepțiile filosofice selectate accesibile celor cărora eu consider că le sunt destinate, adică unor categorii cât mai ample și mai diverse de intelectuali.

De ce zece filosofi? Mărturisesc că această carte are și ambiția de a propune un *canon*, o *listă* sau, mai puțin academic, un *top* al filosofiei secolului al XX-lea, iar orice „top” care se respectă nu conține mai mult, dar nici mai puțin de zece poziții! Consider că filosofii pe care i-am selectat sunt într-adevăr cei mai

importanți, dacă nu intenționezi să realizezi doar un „clasament” – oricum discutabil! –, ci să surprinzi și cele mai importante orientări și tendințe ale filosofiei secolului al XX-lea. Dacă aș fi întrebat ce caută, să spunem, H. Bergson, J. Dewey sau Th. W. Adorno pe această listă, care nu îi include însă, de exemplu, pe B. Russell, H. Marcuse sau R. Rorty, aș răspunde că cei incluși în ea sunt fie exponenți tipici ai unor orientări filosofice semnificative (care nu puteau lipsi dintr-o „listă” care urmărește să rețină nu doar „nume”, ci și „orientări” sau „curente” filosofice), fie că ei sunt „mai filosofi” (adică au abordat și au soluționat probleme mai subtile și de mai amplă rezonanță) decât unii dintre cei pe care i-am omis etc. Ca în cazul tuturor „canoanelor” și/sau „listelor”, discuția poate continua, evident, la nesfârșit. Pe scurt: îmi asum aceste opțiuni, le pot motiva și sunt decis să le apăr... până la proba contrarie!

Și ultima posibilă întrebare la care mă simt obligat să răspund în această introducere: de ce „Zece filosofi ai secolului XX”? Sincer să fiu, din momentul în care am decis să scriu cartea de față, mi-a plăcut „la nebunie”, acest titlu! Dincolo de această motivație, mai degrabă de natură subiectivă și cu conotații afective, secolul al XX-lea a fost, fără nici o exagerare, *un secol teribil*, în care omul și-a depășit enorm limitele „existențiale” anterioare, atât în *grandoare* (revoluția științifică și tehnologică, primii pași ai omului pe Lună și lansarea de „mesageri” ai umanității spre toate planetele sistemului solar și chiar dincolo de limitele sale, crearea ciberneticii și a geneticii etc.), cât și în *abjecție* (două războaie mondiale devastatoare și sute de războaie locale care n-au încetat practic nici măcar o singură zi, lansarea primelor bombe atomice asupra unor așezări umane, lagărele de concentrare naziste și gulagul comunist, genocidul instituționalizat de o serie de regimuri politice, terorismul devenit amenințare globală etc.). Filosofia unui astfel de secol nu putea fi decât pe măsura sa, adică marcată de contraste, oscilând între „hiper-raționalitate” și „ultra-pasionalitate”, luciditate și naivitate, autocelebrare și autonegare etc. Am optat pentru această filosofie și, deoarece am constatat că, dacă în privința celorlalte etape ale evoluției istorice a filosofiei în mediile intelectuale românești „se mai știe câte ceva”, în privința filosofiei secolului al XX-lea, cu excepții rarissime, este de-a dreptul „beznă”. N-aș vrea să se înțeleagă că am intenția să intentez „intelighenției” românești actuale vreun proces de „derobare metafizică”, fie și numai pentru că – știți tot atât de bine ca și mine – la fel se întâmplă, dacă nu chiar mai rău, și „la case mai mari”. Este evident că această situație cvasi-generală are cauze mult mai profunde. Mă limitez să constat doar câteva:

- cartea a pierdut, definitiv, competiția cu *media*; personal nu-mi pot imagina vreun „reviriment” în această privință, dar sunt convins că nu acesta este „sfârșitul lumii”;

- dinamicile și stilurile de viață ale societăților contemporane nu mai oferă nici măcar răgazul fizic pentru lectura filosofică și, cu atât mai puțin, starea de spirit necesară unei astfel de experiențe intelectuale; dacă nu ești filosof (și, din păcate, uneori și dacă ești!), trebuie să ai o motivație foarte puternică pentru a mai deschide o carte de filosofie, fie și numai pentru a o răsfoi;
- în fine, cel puțin la prima vedere, filosofia secolului al XX-lea a devenit, mai ales după așa-numita „cotitură lingvistică”, la care m-am referit frecvent pe parcursul cărții, extrem de fragmentată, pronunțat tehnică, aridă și lipsită de relevanță pentru cei din afara „sectelor” respective!

Și, în final, conform „canonului” oricărei introduceri, mulțumirile de rigoare, adresate:

- studenților mei de la Universitatea *Transilvania* din Brașov, al căror interes pentru filosofie m-a ajutat să perseverez în această îndeletnicire în legătură cu care am început să am, de la o vreme, serioase dileme;
- prietenului meu Gheorghe Onuț, cel mai filosof dintre toți sociologii pe care-i cunosc, pentru entuziasmul cu care m-a încurajat și m-a susținut pe toată durata realizării acestui proiect;
- la sfârșit, dar nu în ultimul rând, soției mele, pentru înțelegerea și generozitatea cu care mi-a îngăduit să trăiesc, încă un an, mai mult în „transcendent” decât în familie!

Brașov, 1 martie 2006

Autorul



1. Henri BERGSON (1859-1941)

1.1. Viața și opera

Henri Bergson s-a născut la Paris în anul 1859. După studiile liceale, a urmat *École normale supérieure*, luându-și licența în litere și matematică. Interesul științific va fi una dintre dominantele întregii sale creații teoretice, el fiind, de exemplu, primul mare filosof care a realizat implicațiile multiple și profunde asupra imaginii omului despre lume ale teoriei relativității a lui Albert Einstein. În perioada formației filosofice Bergson a fost puternic influențat de *pozitivism*, de care s-a îndepărtat apoi progresiv.

Între 1881 și 1900 Bergson a fost profesor în învățământul liceal și și-a publicat primele lucrări de filosofie. Și-a luat doctoratul în filosofie în anul 1889 cu disertația în limba latină *Quid Aristoteles de loco senserit* și cu *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, lucrări care i-au adus o certă notorietate. Apoi, în 1896, a publicat *Materie și memorie*, iar în anul următor a fost acceptat ca profesor suplinitor la *École normale supérieure* din Paris. În 1900 a fost invitat să predea la *Collège de France*, mai întâi la catedra de filosofie greacă și latină și apoi la cea de filosofie modernă, catedră pe care a onorat-o aproape un sfert de secol. Faima sa a crescut în această perioadă și datorită marelui succes al lucrării *Evoluția creatoare*, considerată capodopera sa, publicată în 1907. A fost ales mai întâi membru și apoi președinte al Academiei de Științe Morale și Politice a Franței, iar în 1914 membru al Academiei Franceze. A susținut numeroase conferințe și cursuri la diferite universități din Europa și America. În anul 1927 Academia suedeză i-a decernat lui Henri Bergson Premiul Nobel pentru literatură „ca o recunoaștere a ideilor lui bogate și incitante și a măiestriei cu care au fost înfățișate”.

În timpul primului război mondial Bergson a îndeplinit o serie de misiuni diplomatice și, după câțiva ani, a desfășurat diferite activități culturale pentru Societatea Națiunilor. Și-a expus ideile asupra temelor sociale, politice și morale ale lumii contemporane în lucrarea târzie *Cele două izvoare ale moralei și religiei* (1932). A murit la Paris în 1941.

Bergson a aparținut unei familii de origine evreiască, dar s-a apropiat treptat de creștinism. În testamentul său a mărturisit că nu a dorit să abandoneze religia ebraică, deoarece se temea că gestul său ar fi creditat antisemitismul, aflat în acei ani în expansiune în Europa.

Opera sa a exercitat o înrăurire profundă și durabilă asupra culturii franceze și europene. Bergson este considerat nu numai unul dintre cei mai valoroși filosofi ai primei jumătăți a secolului al XX-lea, ci și un important estetician, gândirea sa influențând o serie de curente artistice importante, precum impresionismul și postimpresionismul. *Lucrările* sale fundamentale sunt:

- *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* (1889);
- *Materie și memorie* (1896);
- *Râsul. Eseu asupra semnificației comicului* (1900);
- *Vîsul* (1901);
- *Introducere în metafizică* (1903);
- *Evoluția creatoare* (1907);
- *Intuiție filosofică* (1911);
- *Sufletul și corpul* (1912);
- *Energia spirituală* (1919);
- *Durată și simultaneitate* (1922);
- *Posibilul și realul* (1930);
- *Cele două izvoare ale moralei și religiei* (1932);
- *Gândirea și mișcarea. Eseuri și conferințe* (1934).

1.2. Precizia în filosofie

Cercetarea filosofică a lui Bergson și-a propus ca obiectiv prioritar făurirea instrumentelor teoretice și metodologice adecvate cunoașterii metafizice. Știința a reușit să elaboreze instrumente de cercetare care pot fi utilizate de cercetători diferiți, care aparțin aceleiași generații sau unor generații diferite. Rezultatele cercetării științifice sunt riguros controlabile în timp și, mai ales, este întotdeauna posibil să li se adauge noi cunoștințe certe, fiecare cercetător putând să învețe nu numai din realizările trecutului și ale prezentului, ci și din propriile greșeli sau din ale altora. Știința a realizat, deci, idealul unei cunoașteri *controlabile* și, mai ales, *extensibile*. În îndelungata sa istorie, metafizica nu a reușit nimic din toate acestea.

Cunoașterea metafizică nu evoluează prin adiție și nici n-au fost elaborate niciodată sisteme conceptuale sau metode de cercetare filosofică unanim acceptate. Obiectivul lui Bergson este orientarea metafizicii pe o nouă cale: nu este vorba despre elaborarea încă a unui sistem filosofic, care să se adauge celor deja existente, ci despre elucidarea modului de atingere a ceea ce el numește *precizia în filosofie*.

El consideră că acest obiectiv poate fi atins numai dacă metafizica desfășoară cercetări bine circumscrise, a căror extensiune, metodologie și scop sunt precizate riguros; este vorba îndeosebi despre cercetări *parțiale*, ale căror rezultate pot fi verificate și însumate cu cele ale altor cercetări. Acest ideal *scientist* al cunoașterii filosofice este de certă *inspirație pozitivistă*: filosofia ar trebui reconstruită cu ajutorul unor instrumente teoretice și metodologice similare celor utilizate de știință.

Preocuparea majoră a lui Bergson este, deci, cea de elaborare a unei *metode* în măsură să garanteze precizia filosofiei, a unei metode care să poată fi utilizată de generații succesive de cercetători, așa cum se întâmplă în cercetarea științifică. Iar primul obiect de studiu al filosofului nu poate fi decât *conștiința*.

Conștiință și metafizică

Bergson susține că metafizica trebuie să se intereseze de chiar acel tip de cunoaștere despre care Kant a exclus că poate oferi rezultate certe: cunoașterea *în sine* a realității interioare și exterioare, a materiei și a spiritului (în terminologia kantiană, *noumenul* sau *lucru în sine*, pe care filosoful german l-a considerat *incognoscibil*). Acest interes decurge din faptul că omul este, dacă ne putem exprima astfel, *închis în conștiința sa*, și orice informație despre lume și despre sine pe care el o obține sau o deține este filtrată de ea. Bergson conchide că nu este posibilă nici o formă de cunoaștere a realității în sine dacă nu sunt clarificate în prealabil natura și rolul conștiinței, deoarece *prin ea* și nu prin altceva subiectul cunoaște lumea și se cunoaște pe sine însuși.

Ce este conștiința?

Cea dintâi dificultate de surmontat constă în definirea a ceea ce trebuie să se înțeleagă prin *conștiință*, ce limite, ce identitate și ce finalitate trebuie să se atribuie acestui obiect de studiu. În tentativa de soluționare a acestei probleme Bergson se opune categoric pozitivismului sub semnul căruia s-a format: conștiința nu poate fi redusă la un ansamblu de date observabile în identitatea lor precisă și care pot fi evaluate cantitativ. Studiate izolat, fenomenele psihice singulare nu permit înțelegerea a ceea ce se întâmplă cu adevărat în conștiință. De exemplu, dacă ascultăm o piesă muzicală, nu este posibilă înțelegerea ansamblului de fenomene psihice și de trăiri implicate în această experiență spirituală izolând sunetele singulare, studiindu-le separat și apoi recompunând unitatea lor. Muzica pe care conștiința o percepe și o lasă să răsunе în sine, prin intermediul a mii de nuanțe senzitive, de trăiri și de vibrații emoționale, este în ansamblul său diferită de suma sunetelor singulare, este ceva *calitativ diferit* de această sumă, așa cum semnificația unui cuvânt este diferită

de simpla reunire a anumitor sunete sau litere ale alfabetului. Nu este vorba numai despre o *diferență de grad* (întregul ca sumă a părților), ci despre o diferență calitativă și deci, în terminologia bergsoniană, despre o *diferență de natură*.

Se impune, deci, abandonarea manierei pozitivistice de concepere și de abordare a conștiinței. Aceasta trebuie studiată în ceea ce este ea în manifestările sale curente: niciodată statică, niciodată egală cu sine însăși – și totuși întotdeauna *a mea* – ea este caracterizată printr-un flux continuu, care, dacă este studiat în componentele sale, atestă o realitate eterogenă și dinamică (informații, amintiri, emoții, așteptări etc.) al cărei ansamblu nu este identic componentelor fluxului, ci este ceva calitativ diferit de acestea: conștiința este ceva profund *unitar* și în același timp *mobil* în cea mai intimă natură a sa. Nici o stare a conștiinței nu poate fi înțeleasă reunind experiențele psihice singulare – cum pretindeau în a doua jumătate a secolului al XIX-lea pozitivismul și psihologia atomistă și asociaționistă –, deoarece conștiința este o mișcare *continuă* și nu o serie de mișcări *discrete*.

Deoarece orice cunoaștere își are temeiul în conștiință, nu vom putea ajunge la elaborarea unei metode de cunoaștere metafizică decât pe baza examinării trăsăturilor specifice ale conștiinței. Spre ele trebuie să ne îndreptăm, deci, preliminar atenția, stabilind, mai întâi, o metodă adecvată de cercetare a conștiinței.

1.3. Timp și durată

Principalul motiv din pricina căruia nu este posibilă înțelegerea conștiinței ca sumă de elemente psihice distincte și eterogene este faptul că cea mai profundă caracteristică a sa este *mișcarea în timp*, pe care Bergson o denumesc *durată*. Aceasta este o teorie tipic bergsoniană, expusă pentru prima dată în lucrarea *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* (1889). Filosoful francez va reveni asupra sa și în alte lucrări ale sale, îndeosebi în *Evoluția creatoare* (1907).

Durata

Pentru înțelegerea punctului de vedere al lui Bergson asupra duratei vom recurge la un exemplu, comparând un act al conștiinței cu un corp aflat în mișcare. Corpul se mișcă în spațiu într-un anumit timp și atât spațiul cât și timpul sunt parametri obiectivi și riguroși cuantificabili ai stării sale. Dacă observăm însă un act al conștiinței (în exemplul invocat mai sus: actul interior prin care audiem o piesă muzicală și o percepem răsunând în complexul vieții noastre interioare) ne aflăm în fața unei realități complet diferite. Este posibilă, și în acest caz, cuantificarea timpului acestui act, dar este cu totul absentă dimensiunea spațiului, cel puțin nu ca

imagine (adică drept obiect abstract al gândirii). Dar chiar și cu referire la timp se constată o deosebire profundă între cele două acte.

În audierea piesei muzicale diversele momente ale timpului sunt contopite, până la a forma o unitate indisolubilă, o *durată* caracterizată printr-o coloratură psihică specifică și irepetabilă, corelându-se prin mii de legături cu complexa lume a vieții interioare a conștiinței.

Timpul caracteristic stării corpului exterior conștiinței este divizibil în momente și poate fi recompus conceptual, astfel că, de exemplu, viteza corpului respectiv poate fi calculată riguros cu ajutorul raportului matematic dintre spațiul parcurs și unitatea de timp. Fenomenul poate fi repetat în condiții identice de un număr nelimitat de ori, obținându-se de fiecare dată aceleași rezultate.

Dacă audiem însă aceeași piesă muzicală a doua oară, nu vom avea aceeași experiență interioară: al doilea act de audiție se adaugă primului, determinând o nouă experiență interioară calitativ diferită și ireductibilă la datele cantitative în care, totuși, fiecare dintre cele două acte de audiție poate fi descompus.

Fluxul conștiinței nu are, deci, trăsăturile realității exterioare, compuse din elemente *eterogene*. Dimpotrivă, conștiința este ceva *omogen*, un complex de fenomene care alcătuiesc o unitate. O unitate care, totodată, variază continuu, deoarece conștiința nu este niciodată cu totul identică sieși, ci are însușirea de a *dura*: conștiința are un timp al său, un ritm al său, când lent, când accelerat, nu se află niciodată în stare repaus, așa cum se poate afla un obiect. *Durata* este cea mai caracteristică trăsătură a sa.

Durată și timp spațializat

Se impune să distingem, deci, *timpul exterior* de cel *interior*.

Lucrurile universului fizic există într-un *timp exterior* care are unele dintre caracteristicile spațiului: el este un flux care poate fi divizat în momente și calculat în mișcarea sa, tot așa cum spațiul poate fi divizat în unități de măsură și calculat. Două momente ale timpului exterior pot fi confruntate între ele ca două porțiuni ale spațiului despre care se poate spune, de exemplu, că una este mai mare decât alta; astfel, se poate spune că o oră este o perioadă de timp mai lungă decât un minut și că minutul este a șizecea parte a sa.

Timpul interior, durata, are însă trăsături diferite și conferă conștiinței o realitate bine identificată și definibilă cu precizie ca și lumea exterioară a lucrurilor, dar cu instrumente total diferite. Aceeași experiență nu poate fi trăită de două ori în mod identic, deoarece conștiința se structurează în raport cu întregul său trecut, care este conservat în ea sub forma memoriei. Ea este o continuă curgere în care fiecare element, fiecare dat, nu poate fi izolat asemenea unui lucru al lumii exterioare,

deoarece se *prelungeste* spre alte elemente, formând împreună cu ele o unitate calitativ indisociabilă; în mod abstract, poate fi izolată o notă muzicală a piesei audiate, dar conștiința este astfel structurată încât, în orice moment, nota respectivă este percepută ca aflându-se într-o legătură intimă cu nota precedentă și fiind în așteptarea notei care urmează. În procesul audierii *conștiința se prelungeste*, adică reține ca prezente în interiorul său notele deja ascultate și așteaptă să asculte notele următoare.

Bergson consideră, deci, că poate defini cu mare precizie obiectul studiului său: conștiința poate fi cel mai bine identificată ca *lume a duratei*. Ei trebuie să-i studiem în continuare trăsăturile.

1.4. Memorie, conștiință, inconștient

În durata conștiinței distincția internă a timpului pe care o operăm atât de net între trecut, prezent și viitor nu poate fi menținută în aceeași termeni ca în cazul obiectelor sau evenimentelor exterioare. Bergson reia în această problemă teme abordate la sfârșitul antichității de Sfântul Augustin, care sesizase dificultatea definirii timpului: trecutul nu mai este – argumenta el –, viitorul nu este încă, iar prezentul nu poate fi oprit, nu are o durată identificabilă și nu poate fi, deci, considerat o *porțiune minimă* de timp.

Conștiința nu poate fi definită prin raportare la prezent, deoarece trăsătura specifică a prezentului este de a trece continuu. Realitatea conștiinței dispare dacă încercăm să o studiem în acest mod, deoarece trecutul nu mai este și viitorul nu este încă, iar prezentul dispare în orice moment. Experiența noastră asupra conștiinței este însă ceva cu totul diferit. Se poate spune despre conștiință că *dureză*, deci, că ea este acea realitate în care trecutul, a cărui existență este numai *virtuală*, tinde să devină *actual*.

Prezentul și memoria trecutului

Cheia pentru înțelegerea acestei dificile probleme a teoriei bergsoniene asupra duratei este fenomenul *memoriei*, studiat în lucrarea *Materie și memorie* (1896).

Bergson precizează în această lucrare că percepția prezentului ar fi cu totul diferită în absența memoriei. Să reluăm exemplul audierii unei piese muzicale. Ea are o anumită durată, este un anumit flux al conștiinței, care o cuprinde în unitatea sa. Dar în fiecare moment nota precedentă, acum trecută și prezentă numai în memoria mea, interacționează cu nota prezentă și determină așteptarea notei următoare. În același mod, dacă ascult cuvintele rostite de o altă persoană, pot înțelege fraza care

imi este adresată, deoarece în orice moment rețin cuvintele spuse deja și le mențin actuale în prezent.

Ceea ce este conservat în memorie nu este, deci, ceva mort, ci este parte a prezentului, *interacționează în permanență cu el*. Bergson observă că volumul de informații pe care îl primim în fiecare moment din ambianță este relativ mic în raport cu masa enormă a informațiilor trecute care sunt rechemate în fiecare moment în minte, sunt actualizate, în scopul furnizării elementelor necesare pentru înțelegerea a ceea ce se petrece în prezent.

Deci, *în conștiință, prin intermediul memoriei, trecutul se prelungește în prezent, se actualizează continuu, devine el însuși prezent.*

Unde sunt conservate amintirile?

Pe de altă parte, de unde provin amintirile? Dacă ele sunt actualizate în fiecare moment, aceasta înseamnă că, într-un anumit sens, ele sunt conservate în conștiință. Mai mult decât atât: prin intermediul cărui proces anumite amintiri sunt actualizate, iar altele rămân numai virtuale? Cum este posibilă operația de readucere a ceva în minte? Cum funcționează mecanismul de selecție a amintirilor, prin care eu pot identifica și actualiza – dintre toate datele acumulate de memorie – chiar pe acelea care mă interesează în prezent?

Amintiri virtuale – amintiri actuale

Din studiul memoriei Bergson conchide că în conștiință este prezentă o *sferă inconștientă*, în continuă amplificare pe măsura trecerii timpului, în care amintirile se acumulează în stare *virtuală*.

Noțiunea de *virtualitate*, atât de complexă și de importantă în filosofia bergsoniană, trebuie examinată, deoarece nu ne putem imagina că amintirile sunt asemenea unor *lucruri* păstrate într-un fel de depozit. În conștiință nu sunt reținute, deci, elemente asemănătoare lucrurilor, ci experiențe trăite, fluxuri ale duratei. Amintirile aparțin fluxului conștiinței noastre, sunt oarecum reale, dar nu interacționează cu prezentul. Ele sunt, deci, *virtuale* (adică reale, dar într-o dimensiune diferită de prezent) în opoziție cu datele prezentului pe care le considerăm *actuale*.

Natura amintirilor virtuale este deosebit de importantă din perspectivă metafizică, deoarece, dacă reușim să înțelegem mai bine mecanismul prin care din virtuale ele devin actuale, vom putea înțelege mai profund *ființa duratei*. *Durata conștiinței este, deci, răspunzătoare de faptul că amintirile se actualizează.*

Viața și durata ca energie vitală

Teza fundamentală a lui Bergson asupra conștiinței, elaborată prin intermediul unor analize complexe în lucrarea *Evoluția creatoare* (1907), este următoarea: structura conștiinței este în mod esențial dinamică; durata nu este un lucru sau un ansamblu de lucruri, ci un ansamblu de *forțe*, o *energie vitală, creatoare*, care, proiectând-se înainte, determină mișcarea conștiinței în timp (cum vom vedea în continuare, timpul este produsul tensiunii duratei care se lansează în ritmul său vital).

Trecutul, conservat în memorie, *presează continuu* asupra prezentului pentru a se actualiza, iar efortul conștiinței este cel de a opri acest flux, lăsând să treacă numai ceea ce este *util vieții*. *Exigențele practice* sunt, deci, cele care determină *selecția amintirilor* (și, deci, trecerea lor din *stare virtuală* în *stare actuală*): numai ceea ce interacționează cu prezentul permițând soluționarea unei probleme practice este lăsat să treacă. Restul este respins.

În legătură cu rolul fundamental al *exigențelor practice*, nu numai în selecția amintirilor, ci și în *conceperea condiției umane*, Bergson notează în *Evoluția creatoare*: „Dacă am putea să ne lipsim orgoliu, dacă pentru a ne defini specia am respecta ceea ce preistoria și istoria ne înfățișează drept caracteristică statomică a omului și inteligenței, n-am mai vorbi poate de *Homo sapiens*, ci *Homo faber*. În definitiv, *inteligența, imaginația prin ceea ce pare a fi atitudinea originară, este însușirea de a fabrica obiecte artificiale, în special unelte de făcut unelte, și de a varia nelimitat fabricarea*”.

Spiritul

Bergson susține că amintirile, tocmai, deoarece nu aparțin realității actuale, ci sunt virtuale, au o formă de existență incompatibilă cu materia, care este întotdeauna numai actuală. Ele aparțin domeniului *spiritului* și ne deschid calea înțelegerii *realității metafizice*.

Realitatea complexă și dinamică a conștiinței noastre interacționează permanent cu materia, într-un continuu schimb de conținuturi, dar *nu este ea însăși materie*. Materia este alcătuită din elemente *eterogene* și *exterioare* unele altora și nu formează o unitate intimă. *Durata* este însă compusă din elemente care se transformă înțim unul într-altul. Materia este domeniul anorganicului, a ceea ce nu are în sine viață, dacă viața este concepută ca fluxul creator al conștiinței. Spiritul omului este autentic viu, este, deci, creatorul fluxului care determină caleidoscopul conștiinței.

Materia

Cercetarea filosofică a lui Bergson nu ajunge însă la afirmarea unui dualism al materiei și spiritului, așa cum făcuse cu trei secole în urmă strălucitul său înaintaș Descartes. El neagă faptul că materiei îi pot fi atribuite caracteristici cu totul autonome față de cele ale spiritului. Susține, deci, existența spiritului și, în același timp, pe cea a materiei, dar nu le concepe în manieră carteziană ca substanțe diferite sub raport ontologic. Materia apare însă conștiinței noastre ca *image*, adică drept aspectul obiectiv și exterior subiectivității spiritului. În sine, lumea există, deci, în obiectivitatea sa, dar este realitate lipsită de viață, de mișcare autentică. Spiritul este cel care imprimă materiei forța creatoare a vieții.

1.5. Inteligență și intuiție

Pentru înțelegerea punctului de vedere *metafizic* al lui Bergson, trebuie să vedem acum care dintre facultățile conștiinței umane este investită de el cu capacitatea de a furniza acest tip de cunoaștere. Bergson susține, și aceasta este una dintre ideile fundamentale ale întregii sale filosofii, că metafizica nu a făcut în trecut pași decisivi în tentativa de înțelegere a esenței intime a realității, deoarece filosofilii au utilizat întotdeauna un instrument de cercetare inadecvat: inteligența.

Inteligența și problemele practice ale vieții

Bergson are asupra inteligenței un punct de vedere asemănător celui al pragmatismului american (pe care îl vom prezenta în capitolul următor): el concepe inteligența ca *instrument de cunoaștere*, dar care este orientat spre *finalități practice*. Este adevărat că inteligența îi permite omului să cunoască realitatea exterioară, dar obiectivul ei prioritar nu este, de fapt, cunoașterea însăși; inteligența este adecvată mai ales pentru soluționarea problemelor practice pe care le impune viața. Superioritatea omului asupra celorlalte viețuitoare constă, în primul rând, în faptul că el posedă prin inteligență un instrument extrem de flexibil și de eficient pentru soluționarea problemelor practice.

Inteligența este însă continuu orientată spre lumea exterioară, o lume pe care ea o concepe – simplificând realitatea și *înstrăinând-o* de ea – ca fiind alcătuită din *lucruri* și din *evenimente* care se desfășoară în spațiu și timp, din realități identificabile în mod deplin prin raportarea unora la altele, calculabile matematic, care pot fi descompuse și recompuse.

Instrumentele cele mai eficiente ale inteligenței în tentativa sa de înțelegere a lumii în scopul rezolvării problemelor practice ale omului sunt *concepțiile*. În

calitate de conținuturi *abstracte* și *universale* ale minții, ele oferă omului un avantaj de mare flexibilitate: puține concepte, structurate într-o constelație care configurează raporturile lor, permit înțelegerea (și, pe baza acesteia, dominarea practică a) unui număr enorm de *lucruri* și de *evenimente*, deoarece fiecare concept reunește prin abstractizare și generalizare elementele esențiale comune ale unui mare număr de realități individuale.

Bergson se întreabă în continuare dacă inteligența este un instrument cognitiv adecvat și pentru înțelegerea adevăratei esențe a realității, așa cum este ea înfățișată de analiza filosofică a conștiinței? Este lumea alcătuită într-adevăr din *lucruri* și din *evenimente*?

Inteligența ca facultate teoretică

Bergson răspunde că, examinată din perspectivă metafizică, inteligența nu se dovedește a fi ceea ce întreaga filosofie occidentală pretinde că este. De fapt, ea nu este nicidecum interesată să treacă dincolo de *aparențele* lumii pentru înțelegerea a ceea ce se află în spatele spațiului și timpului. Nu i-ar servi la nimic să facă acest lucru. Viața nu are exigențe teoretice pure: omul trăiește într-o lume exterioară alcătuită din lucruri exterioare. La ce i-ar servi vieții practice să știe ce se află în spatele exteriorității?

Filosofia pune însă problema metafizică, deoarece realitatea specifică omului, esența sa cea mai intimă, nu este plasată în exterioritatea vieții practice, ci în interioritatea vieții conștiinței. *Cea mai profundă realitate a omului este conștiința*, acolo se află eul său și cea mai autentică sferă a vieții sale: fluxul duratei interioare, realitate pe care fiecare om o împarte numai cu sine însuși.

Aici nu se află *lucruri* și *evenimente* separate unele de altele, ci numai curgerea stărilor de conștiință, care, prin deplasări insesizabile, trec neconținut unele în altele, creând un univers deosebit complex și de mobil, plasmatic, care nu este alcătuit din elemente individualizate, ci dintr-o curgere continuă unică.

Pentru înțelegerea acestei realități inedite, *conceptele* – adică instrumentele cognitive specifice inteligenței – sunt extrem de puțin eficiente. În conștiință nu există o multiplicitate de elemente separate care să poată fi reunite printr-un proces de abstractizare. Orice *experiență trăită*, orice stare a conștiinței, este ceva *unic*. Dacă încercăm să reunim toate experiențele trăite asemănătoare (știm însă că nu pot exista două astfel de experiențe identice!) pentru a elabora un concept, din el va lipsi tocmai ceea ce contează cel mai mult: acea emoție specifică ce face din fiecare astfel de experiență ceva *trăit* și nu ceva doar *gândit*. Viața conștiinței nu cunoaște nimic universal. Curgerea conștiinței nu se repetă niciodată la fel.

Posedă omul o facultate capabilă să-i ofere o cunoaștere *precisă* și *riguroasă* a ceea ce se întâmplă în conștiința sa? Bergson răspunde că fiecare dintre noi o

cunoaște foarte bine, deoarece fiecare *știe* ce se întâmplă în conștiința sa. Nu trebuie să elaborăm concepte pentru a o cunoaște, nu trebuie să construim nici un raționament. Deci, inteligența nu ne poate ajuta într-un astfel de demers. Trebuie să efectuăm numai un act de *intuiție*, adică de observare de sine, și lumea noastră interioară ni se va revela în mod adecvat și nemijlocit.

Pentru cunoașterea metafizică – și, deci, pentru înțelegerea duratei, adică a realității care se află dincolo de spațiu și de timp – facultatea cognitivă adecvată nu este inteligența, ci *intuiția*. Ea permite *precizia* în filosofie, deoarece ne dezvăluie realitatea autentică a vieții, care curge neconținut. *Intuiția* este, deci, *facultatea teoretică* prin excelență.

Știință și metafizică

În teoria bergsoniană asupra inteligenței și intuiției nu există nici o deprecieri a inteligenței și a cunoașterii științifice pe care ea o face posibilă, ci numai o delimitare a domeniilor de manifestare adecvată și eficientă a celor două facultăți. *Intuiția* nu-i permite omului să rezolve problemele practice ale vieții, iar *inteligența* este incapabilă să cunoască adevărata realitate a duratei. *Știința și metafizica* sunt rezultatele a două activități diferite ale spiritului: una este *cunoaștere practică*, cealaltă *cunoaștere teoretică*.

Eroarea care se comite cel mai frecvent constă în solicitarea cunoașterii intuitive, adică metafizicii, să ofere *același tip de precizie* pe care îl permite cunoașterea științifică. Bergson susține că o astfel de așteptare este iluzorie și că ea este în cea mai mare măsură răspunzătoare de impasul în care a ajuns metafizica occidentală.

Precizia științifică se întemeiază pe observația riguroasă a faptelor, fiecare dintre ele fiind individualizat și integrat într-o complexă rețea de calcule de tip cantitativ. Metafizica nu va putea oferi niciodată acest tip de observații, deoarece obiectul său nu este definibil cantitativ și nici izolabil. El este o realitate continuă, vie.

Ce anume este durata putem afla numai prin intermediul unei *experiențe interioare*, al unei *intuiții*. Nu este vorba de a ști ceva care poate fi comunicat cu ajutorul abstracțiilor, adică prin intermediul conceptelor. Trebuie să săvârșim efectiv *experiențele trăite*. Ele ne dezvăluie o lume interioară cu totul diferită de cea exterioară, lumea forțelor vii, creatoare, opuse materiei inerte.

Intuiția ca simpatie

Intuiția ne permite, deci, să cunoaștem *imediat* (adică fără mijlocirea vreunui concept) conștiința *noastră*. Cum este însă posibilă utilizarea intuiției ca instrument

pentru înțelegerea lumii externe (în care, dincolo de fapte și de evenimente, trăiesc *pentru noi* alte conștiințe)? Putem avea în mod intuitiv o cunoaștere tot atât de imediată a realităților care nu sunt părți ale conștiinței noastre?

Se impune sublinierea faptului – care pare un truism, dar este frecvent ignorat – că nu putem cunoaște ceva decât în măsura în care avem o cunoaștere asupra sa. Nici o realitate nu este însă atât de străină conștiinței noastre subiective individuale încât să nu ne permită să avem o cunoaștere asupra sa (iar dacă există, nu o putem, pur și simplu, cunoaște). Dar fiecare dintre noi nu poate cunoaște decât *prin intermediul propriei sale conștiințe*. Iar la nivelul acesteia este întotdeauna, cu siguranță, posibil un act de intuiție.

Intuind în mine obiectul pe care-l percep ca fiindu-mi exterior, trebuie să fac efortul să nu utilizez concepte abstracte, ci să *sînt* prezența sa în mine, sesizând din el nu *ființa* sa statică, ci *prefacerea* sa. Trebuie să mă străduiesc, deci, să nu percep din obiect nimic din ceea ce există doar pentru inteligență, care, dezinteresată de cunoașterea teoretică a fluxurilor care generează obiectul, îl studiază izolat, pentru a-l putea calcula și compara cu alte obiecte. Nu doar orice stare a conștiinței, ci și orice obiect al cunoașterii – *lucru* sau *eveniment* – este ceva *unic*. Nu există floare care să înflorească a doua oară la fel, nu există eveniment care să se repete identic. Nu există *lucruri încheiate* în lume, dacă privim lumea cu ochii intuiției: există numai *lucruri care se fac* (și se prefac). „Orice realitate este o tendință, și se convine să se numească *tendință* o schimbare de direcție în curs de apariție“. Ființa oricărui lucru sau a oricărui eveniment este –, deoarece nimic nu *există*, ci totul *direază* – cea care *este pe cale să devină*. Intuiția nu surprinde lucrurile și evenimentele în ceea ce ele sunt, ci în ceea ce ele se prefac. Ea operează prin *simpatie*, surprinde, deci, în obiectul pe care-l cunoaște afinitatea sa cu conștiința, care este durată. Intuiția este capabilă să perceapă, deci, în sine curgerea lumii.

1.6. *Evoluția creatoare*

Opoziția dintre conștiință și realitatea exterioară – și, deci, dintre conștiință și lume, dintre *spirit* și *materie* – este expresia exigențelor practice ale vieții. Intuiția ne oferă o imagine metafizică complementară diferită a realității. Ea ne permite să integrăm într-un singur cadru metafizic conștiința și materia, deoarece ambele sunt *durată*, dar în ipostaze diferite.

Elanul vital

Într-o lucrare celebră din 1907, intitulată *Evoluția creatoare*, Bergson își expune propria interpretare metafizică a universului.

Un singur principiu metafizic explică atât realitatea spiritului, cât și pe cea a materiei: forța vitală care durează, care, pur și simplu, trăiește și nu rămâne, deci, niciodată identică sieși, ci *se face și se prefăce* neconținut. Este *elanul vital*, forța creatoare care însușește întreaga realitate pe care omul o poate cunoaște.

Pozitivismul – în special prin Herbert Spencer (1820-1903) – explicase întreaga realitate cu ajutorul *conceptului de evoluție*. Bergson apreciază că această idee este deosebit de fecundă, dar că ea este viciată, în articularea sa pozitivistă, de o gravă eroare. Această eroare constă chiar în faptul că se utilizează un *concept* pentru înțelegerea realității, pierzându-se astfel autenticul sens metafizic al evoluției, care este concepută în termeni abstracti, ca simplă schemă teoretică de interpretare a realității. Din ea se pierde astfel lucrul cel mai important, și anume faptul că evoluția aparține ființei înseși a realității, și, deci, este obiect al unei cunoașteri posibile numai dacă o *intuim* în noi și în individualitatea specifică a lucrurilor. Orice schemă a evoluției nu surprinde, deci, elementul cel mai important, faptul că realitatea este, în esența sa, viață, iar viața ca atare nu comportă scheme abstracte: ceea ce este viu este diferit, ca atare, de ceea ce este mecanic, este ceva care nu se repetă niciodată la fel, nu poate fi explicat cu ajutorul schemelor fixe. Dimpotrivă, viața este creație *ex novo* a viitorului. Prezentul este viitorul care se face, este direcția – imprevizibilă – pe care o ia viața. Este *elan vital*, elan care se desfășoară neconținut, dar *evoluția* sa este *creatoare*.

Planta, animalul, omul

În *Evoluția creatoare* Bergson urmărește evoluția Pământului în datele sale fundamentale, interpretând-o din perspectiva intuiției sale metafizice a duratei. Elanul vital a produs viața, amplificând și variind neconținut formele sale. Direcția evoluției este scindată mai întâi în seriile paralele ale regnurilor vegetal și animal. Plantele au avut o evoluție lentă, deoarece elanul vital tinde să se limiteze în ele la repetare, mai degrabă decât să determine creație autentică. În animale elanul vital se dezvoltă însă mai liber, culminând în inteligență, anticipată de forme inferioare, specifice animalelor, și împlinită în cea superioară a omului.

Inteligența omului este, deci, un produs al evoluției creatoare și nu are o rădăcină diferită de cea a *intuiției*. Ambele sunt răspunsuri pe care elanul vital le oferă necesității de cunoaștere a conștiinței. Ambele sunt considerate ca o evoluție a *instinctului*, care la animalele inferioare – și chiar și la om – conduce ființele vii la viață și la reproducerea vieții.

În raport cu materia, spiritul nu este, deci, decât o altă cale parcursă de elanul vital. *Una și aceeași* viață se exprimă în materie și, în forme din ce în ce mai înalte (în planul conștiinței), în instinct, în inteligență, în intuiție.

Ce este materia?

O unică intuiție metafizică i-a permis, deci, lui Bergson să conceapă în manieră unitară universul (așa cum a încercat să facă o parte a metafizicii occidentale, atât antice, cât și moderne: Heraclit, stoicii, Spinoza, Hegel etc.).

Pe de altă parte, ce este însă materia? De ce elanul vital – pe care îl simțim atât de puternic prezent în conștiința noastră, în forțele ascunse ale naturii, ca și în reproducerea ciclică a viețuitoarelor – pare a se epuiza în fața materiei? De ce materia este neînsuflețită? De ce există moartea care readuce tot ceea ce este viu la materia neînsuflețită? Bergson răspunde că nu este corect să se considere că elanul vital se epuizează în fața materiei. *Materia însăși nu este, în fondul său metafizic, decât epuizarea elanului vital.* Acesta este într-adevăr forță creatoare, dar procedează prin impulsuri și retrageri succesive, discontinuu. Materia este momentul în care elanul vital slăbește, creativitatea sa degenerază în *repetiție*. Materia este, deci, repetiție mecanică, *rutină*. Ea este retragerea elanului vital în sine însuși. Noua viață izvorăște însă continuu, reînsuflețește, mai curând sau mai târziu, materia acum obosită. Acesta este jocul etern al existenței. Viața depășește moartea în jocul alternativ de forțe, apoi se întoarce în moarte, adică în propriul său reflux, pentru a reveni iarăși ca să depășească moartea. Individul, cu conștiința sa, este o manifestare a acestui elan vital, este un actor al dramei existenței care în sine prelungește viața și cedează morții, în timp ce o altă viață se naște.

În această viață omul este însă într-adevăr actor și nu doar o marionetă manevrată de destin. Nu există destin prestabilit, dacă *evoluția este creatoare*. Omul poate să imprime o direcție sau alta traseului fragmentului de elan vital pe care îl întrușipează. El poate, pe baza alegerilor sale, să se îndrepte spre libertatea creatoare sau să recadă în rutina repetiției mecanice.

Viața politică și socială nu poate fi, nici ea, înțeleasă corect separat de elanul vital: realitatea este unică, iar manifestările sale trebuie continuu orientate și îndrumate spre rădăcina lor metafizică. Dacă însă libertatea umană este o manifestare imediată a elanului vital, cum de nu s-a ajuns încă la o societate autentic liberă?

1.7. Societatea deschisă

Aceasta este tema unei opere târzii a lui Bergson, în care este studiată viața morală, socială și religioasă a omului: *Cele două izvoare ale moralei și religiei* (1932).

Filosoful francez pornește de la premisa că în evoluția omului un rol important i-a revenit societății. Ea a permis trecerea de la o stare primitivă la una tot mai civilizată a umanității. Și unele specii animale (albinele, furnicile etc.) constituie

organizații sociale destul de complexe, dar societățile umane au particularitatea de a se întemeia pe voința liberă a oamenilor, iar structura lor nu mai este deci predeterminată de instinct.

De la societățile închise la societățile deschise

Bergson urmărește marile direcții ale istoriei evoluției sociale și observă că societățile lumii antice au fost „închise”, adică puternic opresive ale libertății individului. Societățile moderne au evoluat lent dar ireversibil spre „societăți deschise”, adică spre societăți care respectă în tot mai mare măsură demnitatea și libertatea individului. Pe parcursul acestei evoluții s-au înregistrat însă și multiple manifestări dramatice: conflicte teribile (Bergson a scris această carte la începutul anilor '30), tensiuni și lupte sociale exasperante, până la o veritabilă reîntoarcere la barbarie, în anumite momente ale istoriei recente. Tehnologia de care omul dispune în lumea modernă face cu atât mai periculoase aceste recăderi în stadiile inferioare ale evoluției umane. Ea oferă însă, în același timp, instrumente pentru o evoluție progresivă a civilizației. Umanitatea se află deci la o răscruce a istoriei sale. Evoluția solicită un salt, dar, ca și în cazul individului, acesta implică alegeri. Omul este cel care trebuie să facă aceste alegeri, deoarece istoria evoluției i-a pus la dispoziție libertatea creatoare și forța gândirii, care îi permit să-și proiecteze viitorul pe care îl dorește. Aceste alegeri sunt cu atât mai imperioase și mai grave cu cât omul are astăzi la dispoziție instrumente eficiente pentru a-și realiza viitorul, în bine sau în rău.

Se impune deci să se facă o alegere definitivă pentru crearea unei „societăți deschise” armonioase. Este nevoie de un nou elan creator, de o nouă explozie a vitalității. În loc să se închidă în sine însuși, în lumea îngustă a intereselor sale egoiste, omul trebuie să dobândească conștiință de sine, să se deschidă spre semenii săi și să făurească o societate în care să se elibereze de toate constrângerile: de nevoile materiale, de opresiunile sociale, dar și de pericolul războiului, al conflictelor sociale etc. Culturii și filosofiei le revine un rol deosebit de important în înfăptuirea acestui proiect deoarece ele pot indica umanității calea pe care trebuie să o urmeze cu costuri minime și beneficii maxime.

Iubirea universală

Pe acest drum – pe care Bergson îl prezintă ca pe un veritabil salt evolutiv – omul se poate inspira din cel mai nobil sentiment uman: *iubirea*. Din lecția ei omul va putea învăța să-și depășească egoismele și închistările și să-și amplifice generozitatea și altruismul. Iar pentru promovarea la scară globală a iubirii universale un rol deosebit de important îi revine *religiei*.

În zorii istoriei umanității, când s-au constituit primele societăți întemeiate nu pe instinct (cum sunt cele animale), ci pe voința umană („societățile închise”), religia a indicat valorile pe care s-a întemeiat viața colectivă, a oferit prin mituri o interpretare a lumii, a educat omul în frânarea individualismului. Procesul de „deschidere” al societății a fost însă îndelungat și anevoios nu numai datorită progreselor tehnologice lente, ci și datorită faptului că nici religia nu l-a susținut întotdeauna adecvat.

Pentru ca „societățile deschise” moderne să poată fi deplin realizate este astăzi necesar ca religia să-și asume din nou rolul de ghid și de stimul al umanității. Religia nu trebuie să mai fie însă dogmatică și să nu mai blocheze elanul creator liber înălțându-l și punându-i stavile, îngrădind iubirea omului prin reguli exterioare de comportament. Dimpotrivă, ea trebuie să considere iubirea universală drept fundamentul său, consolidând-o prin sentimentul mistic al divinului, al sacralității vieții.

Iubirea universală, misticismul religios liber și pur, societatea deschisă: aceasta este calea pe care Bergson o propune umanității.

1.8. Bergsonism și spiritualism

În 1889, când Bergson a publicat *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, cultura franceză era puternic marcată de pozitivism și în ambianța acestuia Bergson însuși făcea primii săi pași în filosofie. Însă de câțiva ani apăruse deja o puternică reacție la pozitivism, care evolua printr-o raportare diferită la experiența interioară, la lume și la viață: *spiritualismul*, curent filosofic apropiat prin anumite trăsături de iraționalism, care îi avea în Franța ca principali reprezentanți pe Étienne-Émile Boutroux (1845-1921) și Maurice Blondel (1861-1949).

Spiritualiștii duceau în lucrările lor o luptă aprigă împotriva exaltării pozitivistice a științei (și împotriva mitului științei pe care această exaltare îl promova) și împotriva oricărei forme de reducere a realității umane la materialism. Din perspective filosofice profund inovatoare, erau recuperate în acest scop tradiția spirituală occidentală de inspirație creștino-augustiniană, precum și metodele de meditație filosofică bazate pe reflecția interioară, pe analiza trăirilor subiective, pe cercetarea metafizică orientată nu spre lumea exterioară, ci spre profunzimile conștiinței.

Spiritualismul se alimenta din climatul antipozitivist și începuse să se răspândească la sfârșitul secolului al XIX-lea, având anumite trăsături comune cu mișcările decadente (de care se deosebește însă prin ancorarea sa în tradiția catolică). El a influențat, astfel, medii sociale ample și a orientat o parte considerabilă a culturii timpului. Influența sa se va dovedi profundă și durabilă,

deoarece cercetarea filosofică, mai ales cea franceză, va ține cont de această experiență pe parcursul secolului al XX-lea. De exemplu, o parte a mișcării existențialiste franceze, mai ales cea de inspirație catolică, ce-l are pe Gabriel Marcel (1889-1973) ca principal reprezentant, va dezvolta în manieră originală anumite teme ale spiritualismului. O influență profundă asemănătoare poate fi observată și în evoluția – de înaltă ținută filosofică – teologiei catolice și protestante a secolului al XX-lea.

O serie de teme apropiate experienței spiritualiste pot fi regăsite și în filosofia lui Bergson, a cărui concepție poate fi integrată prin anumite aspecte amplului curent al spiritualismului francez. Nu este însă posibilă identificarea bergsonismului cu spiritualismul, deoarece filosofia bergsoniană are și trăsături profund originale. „Bergsonismul” este, el însuși, o mișcare filosofică autonomă cu trăsături specifice.

Ca și spiritualiștii, Bergson își orientează interesul spre conștiință și elaborează o metodă de cercetare filosofică ce tinde să înalțe spre „precizie” analiza interioară – care, în sine, are trăsături psihologice individuale ambigue, atât de puțin adecvate rigorii pe care știința pozitivă o solicită. Dar prin chiar această căutare a „preciziei” în filosofie, Bergson se distanțează considerabil de spiritualism; modelul său nu mai este cercetarea metafizică și religioasă inspirată de tradiția augustiniană. Într-o epocă în care ambițiile metafizice ale marii filosofii occidentale a secolului al XVII-lea – ale lui Descartes, de exemplu, pentru a rămâne în perimetrul culturii franceze – au fost contestate de evoluțiile științei moderne, Bergson aspiră să ajungă în metafizică la aceeași rigoare pe care știința a știut să o atingă. De aceea, în gândirea sa, ca și în cea a lui Descartes, *problema metodei* este fundamentală: numai o metodă filosofică riguroasă poate permite atingerea obiectivului unei cunoașteri metafizice temeinic fondate și extensibile prin contribuțiile unor generații succesive de gânditori.

Cu certitudine, principiul-cheie al bergsonismului – conform căruia realitatea ar fi creativitate pură, forță vitală ce „produce” timpul – pare de inspirație spiritualistă. Însă prin concepția sa metafizică asupra duratei și elanului vital Bergson dorește să treacă dincolo de opoziția radicală, specifică spiritualismului, dintre spirit și materie. El intenționează să explice materia ca produs al activității creatoare a acestei forțe cosmice vii și originare. Antiteza materialism – spiritualism trebuie, deci, depășită. Bergson își asumă astfel marea ambiție a filosofiei sistematice scientiste a epocii moderne: ca și Spinoza el încearcă să înțeleagă originile metafizice comune ale gândirii și ale lucrurilor, ale ceea ce există și ceea ce devine, ale ființei și evenimentului. Nu este vorba despre conceperea unei filosofii a naturii opuse științei naturii, cum au încercat romanticii și idealiștii. Bergsonismul tinde spre o conciliere supremă între filosofie și știință. De aceea, în filosofia lui Bergson reînvie cu atâtă claritate ambiția metafizică a lui Descartes, Spinoza și Leibniz.



2. John DEWEY
(1859-1952)

2.1. Viața și opera

John Dewey s-a născut în anul 1859 la Burlington, Vermont, S.U.A. A studiat la universitățile din Vermont și din Baltimore, luându-și licența în psihologie. În 1881 tânărul Dewey s-a înscris la Universitatea Johns Hopkins, prima universitate americană care a organizat studii de doctorat. În anii formării el a fost atras de idealism, îndeosebi de filosofia lui Hegel, manifestând întreaga viață un mare interes pentru tot ceea ce este dinamic, vital și aflat în progres. Interesul său s-a îndreptat apoi spre psihologia experimentală, iar cercetările sale au fost puternic influențate de evoluționismul naturalist (de inspirație darwiniană) și de pragmatism.

Pentru mai mulți ani Dewey și-a consacrat cea mai mare parte a activității problemelor de pedagogie. Începând din 1884 el a predat la Universitatea din Chicago, unde, în colaborare cu G.H. Mead (1863 – 1931), a întemeiat o școală-laborator, aplicând și experimentând principiile *activismului pedagogic*, curent al gândirii pedagogice a secolului al XX-lea, căruia Dewey i-a devenit unul dintre cei mai importanți reprezentanți.

Între 1904 și 1929 Dewey a predat la Universitatea *Columbia* din New York și în acești ani gândirea sa filosofică și pedagogică a avut o amplă difuziune în Statele Unite și a fost bine cunoscută și în Europa.

În această perioadă Dewey și-a extins domeniul de cercetare și la problemele sociale și politice. Încheindu-și activitatea didactică în 1929, el s-a dedicat pentru câțiva ani politici active, influențând cu ideile și cu opera sa „new deal”-ul roosveltian. Dewey murit la New York în anul 1952.

John Dewey a publicat un număr imens de *cărți și articole*: bibliografia întocmită la aniversarea unui secol de la nașterea sa numără peste 150 de pagini! Cele mai reprezentative *lucrări* pentru gândirea sa sunt:

- *Crezul meu pedagogic* (1897);
- *Școala și societatea* (1900);
- *Cum gândim?* (1910);

- *Democrație și educație* (1916);
- *Reconstrucție în filosofie* (1920);
- *Experiență și natură* (1925);
- *Căutarea certitudinii* (1929);
- *Arta ca experiență* (1934);
- *Logica, teoria cercetării* (1938);
- *Experiență și educație* (1938);
- *Problemele oamenilor* (1946).

2.2. Pragmatismul american

Se ne imaginăm că ne aflăm într-o pădure în care ne-am rătăcit. După ce ne-am învârtit mult timp în zadar, găsim o potecă. Este oare o potecă ce duce spre o așezare umană? Dacă este o astfel de potecă și o urmăm, putem să ieșim din situația dificilă în care ne aflăm, iar dacă nu este sau nu o urmăm revenim la situația inițială.

Punând întrebarea: dacă în mintea noastră concepem *ideea* că poteca duce spre o așezare umană, în ce condiții putem afirma că această idee este *adevărată*? Evident, numai dacă, urmând poteca, ea ne conduce spre o așezare umană. Dacă însă ea se pierde în pădure, vom ști că ideea noastră este falsă și vom căuta alte idei. Condiția fundamentală pentru a afla dacă ideea este adevărată sau falsă este să urmăm poteca. Dacă însă nu am fi conceput această idee, poate nu am fi urmat poteca și nu am fi ieșit din impas. Rezultă că o idee a modificat comportamentul nostru, iar consecințele practice care au decurs din ea au verificat sau au infirmat această idee.

Dacă reflectăm la ceea ce s-a întâmplat în pădure, constatăm că definiția clasică a adevărului drept *corespondență* între conținutul gândirii și starea de lucruri reală nu este, în cazul de față, satisfăcătoare. Am aflat că ideea este adevărată sau falsă, deoarece ne-am modificat conduita. Adevărul ne-a apărut ca răspuns la anumite „întrebări” pe care în mod implicit mintea noastră le-a formulat: ceea ce văd este într-adevăr o potecă? Dacă este o potecă, ar trebui să ducă undeva, de preferință spre un loc în care se află oameni. Poteca duce într-adevăr spre o așezare umană? Pentru a răspunde acestor întrebări nu trebuie să fac decât un singur lucru: să urmez poteca până la capăt. Realitatea *practică* este, deci, cea care ne oferă răspunsuri.

Când este, deci, o idee adevărată? Dar falsă? Nu putem răspunde acestor întrebări dacă nu ne *modificăm comportamentul* în baza faptului că întrebarea a fost pusă. Pentru a *ști* trebuie să *facem* ceva, să transpunem în act, într-o situație determinată, comportamente, *acțiuni*. O idee pe care o cred adevărată,

este într-adevăr adevărată dacă se verifică practic consecințele la care eu mă aștept și este falsă dacă ele nu se verifică. Cunoaștem un adevăr atunci când previziunile pe care le putem face asupra consecințelor care derivă din el sunt confirmate de acțiunile pe care le desfășurăm.

Pragmatismul (din grecescul *pragma* – „fapt” sau *praxis* – „acțiune”) este o școală filosofică fondată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Statele Unite prin logica lui Charles Sanders Peirce (1839-1914) și dezvoltată de William James (1842-1910), gânditor interesat de psihologie, etică și filosofia religiei. Principiul inspirator al școlii este o definiție a *adevărului* care descinde din tradiția empirismului englez al epocii moderne (filosofia americană, ca și întreaga cultură a „lumii noi”, datorează mult filosofiei anglo-saxone).

Deși a dorit să elaboreze un sistem filosofic complet, Charles S. Peirce n-a reușit să publice în timpul vieții decât o singură lucrare filosofică majoră, *Marea logică*, dar a publicat numeroase conferințe, eseuri și recenzii, retipărite postum în *Scrieri alese* (opt volume, 1931-1935). Lui îi revine însă meritul indiscutabil de a fi întemeiat pragmatismul, îndeosebi prin eseu *Cum să facem ideile noastre mai clare* (1878), în care a propus faimosul dicton: „Opinia care este destinată, în cele din urmă, să fie acceptată de toți cei care cercetează este ceea ce înțelegem prin adevăr, iar obiectul reprezentat în această opinie este realul”. Peirce a efectuat, de asemenea, cercetări de pionierat în *logica relațiilor* și în cea a *funcțiilor de adevăr* și a determinat – ceva mai târziu decât Gottlob Frege (1848-1925), dar independent de el – *cuantificatorii logici*. Lucrările sale în domeniul *teoriei semnelor* au contribuit la constituirea *semioticii*, ale cărei principii fundamentale le-a anticipat.

Frate al nu mai puțin celebrului romancier Henry James, filosoful american William James a fost preocupat de psihologie, medicină și filosofie, iar lucrarea sa *Variațiuni asupra experienței religioase: studiu asupra naturii umane* (1902) este considerată cea mai importantă lucrare de teologie scrisă în America. În lucrarea *Pragmatismul* (1907) James a sistematizat și a dezvoltat orientarea filosofică omonimă fundamentată de Peirce. El consideră că toate disputele metafizice pot fi fie rezolvate, fie dovedite ca fiind lipsite de conținut și relevanță prin examinarea consecințelor practice ale răspunsurilor alternative sugerate de ele; teoriile științifice sunt instrumente de ghidare a acțiunii viitoare, nu răspunsuri ultime la întrebări privitoare la natură. James a formulat probabil cea mai radicală poziție pragmatistă, susținută prin enunțuri precum: „adevărul nu este altceva decât ceea ce este oportun pentru modul în care gândim, tot așa cum ceea ce este corect nu este altceva decât ceea ce este oportun în comportamentul nostru”; „Trebuie să degajați din fiecare cuvânt valoarea pe care el poate să o aibă socotind în bani peșin” etc. Pentru a fi acceptate ca adevărate, ideile trebuie să aibă, deci, valoare practică (în engleză, *cash-value*): o idee este corectă dacă are consecințe fructuoase.

Conform pragmatismului nu este, deci, corectă definirea adevărului ca trăsătură a unei idei adevărate sau drept corespondență între idee și lucru, deoarece o idee, lipsită de aplicațiile sale practice, nu are în sine nici o valoare și nici un adevăr (cel puțin în măsura în care omului îi este dat să știe). Adevărul ideii constă în capacitatea sa de *predicție* a ceea ce se va întâmpla și se află integral în legătura sa cu practica. Din acest motiv, există o relație foarte strânsă între *adevăr* și *utilitate*. Valoarea unei idei nu se află în ea însăși, ci în importanța practică pe care ea o dobândește pentru noi. Putem susține, deci, că o idee este *utilă, deoarece este adevărată* sau că este *adevărată, deoarece este utilă*. Criteriul pentru verificarea adevărului ideii este acțiunea noastră, care permite verificarea sau infirmarea conținutului ei. Adevărul ideii abstracte este, deci, strâns legat de utilitatea pe care ea o are pentru fiecare dintre noi, în măsura în care ne orientează comportamentele.

Se poate observa legătura anumitor aspecte ale acestei concepții cu empirismul englez al epocii moderne, în special prin teza că ideea nu este niciodată ceva dat, un conținut al minții pe care omul îl găsește deja format în conștiința sa sau pe care îl elaborează abstract, ci este întotdeauna o prelucrare mentală a conținuturilor empirice. Ideea nu are, deci, în sine nici adevăr, nici falsitate. Este necesară întotdeauna o referire la realitatea externă pentru considerarea unei idei ca fiind adevărată sau falsă. Spre deosebire de empirismul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, referirea la realitate este concepută de pragmatism ca *acțiune*, nu ca simplă înregistrare mentală a conținuturilor empirice. În nici un caz adevărul nu poate fi determinat fără raportarea ideilor la dinamica practicii. Realitatea nu este concepută, deci, static, ca fiind alcătuită din *lucruri*, ci dinamic, dar nu în sine, ci ca rezultat al *dinamismului acțiunii*: „Adevărul unei idei nu este o trăsătură statică a sa. O idee devine adevărată și rămâne adevărată în funcție de evenimente. Adevărul său este în fond un eveniment, un proces: mai exact procesul verificării sale” (W. James).

2.3. Instrumentalismul lui Dewey

John Dewey a propus o interpretare originală a pragmatismului, într-o versiune consacrată sub denumirea de *instrumentalism*. Termenul derivă din faptul că Dewey a conceput inteligența omului ca *instrument*, cel mai eficient instrument, care îi permite să rezolve situațiile problematice ale vieții.

Care este relația cu lumea pe care orice viețuitoare, oricât de primitivă ar fi, o experimentează neîncetat? Este vorba întotdeauna despre o relație foarte problematică. Viața nu poate exista fără o continuă relație dinamică între *subiect* și

obiect. Ființa vie trebuie să-și extragă sau să valorifice din ambianță ceea ce îi este indispensabil pentru a crește, a supraviețui și a se reproduce, adică pentru a trăi. Nu există și nu poate exista viață decât prin intermediul acestui raport, întotdeauna problematic, dintre viețuitoare și ambianță.

Acest fapt este valabil și în cazul omului. Inteligența nu trebuie concepută ca o trăsătură a omului independentă de relațiile sale cu ambianța, așa cum tradiția raționalistă – și, în și mai mare măsură, cea spiritualistă – tind să o conceapă. Omul nu poate fi înțeles, deci, ca un *corp* înzestrat cu un *suflet* ce posedă facultăți spirituale independente; omul trebuie conceput în unitatea indisolubilă a *persoanei* sale. Iar persoana interacționează continuu cu ambianța, aceasta îi pune probleme cărora ea le răspunde elaborând *idei*, care sunt, înainte de toate, *strategii de comportament*. Inteligența este instrumentul cu care evoluția l-a înzestrat pe om în această luptă necontenită pentru viață în cadrul ambianței sale.

Conceptul de *evoluție*, cu semnificația biologică pe care i-a conferit-o Darwin, reprezintă fundalul teoretic pe care se desfășoară cercetarea filosofică a lui Dewey. Deoarece evoluționismul naturalist permite integrarea omului în același context cu orice ființă vie, conștiința trebuie să fie explicată cu aceleași instrumente cu care naturalistul explică diferitele comportamente animale. În sine, conștiința este considerată, deci, de Dewey ca o formă de comportament. Inteligența omului este o *deprindere operațională*, un ansamblu de comportamente ordonate și eficiente care permite soluționarea problemelor puse de ambianță.

Inteligența procedează, deci, prin încercări și erori. Fiind dată o problemă, omul elaborează o strategie – întemeiată pe *idei*, care nu sunt altceva decât *previziuni operaționale* cu privire la ceea ce se va întâmpla în urma acțiunii – o confruntă cu realitatea prin intermediul acțiunii și o modifică în funcție de rezultatele obținute. Rezultă că demersul conștiinței umane nu atestă niciodată existența vreunui adevăr absolut, ci este un *proces de adaptare continuă*.

Întreaga conștiință are acest caracter instrumental. Nu se poate stabili, deci, vreo deosebire fundamentală între cunoașterea comună și cea științifică, ce permite descoperirea *legilor științifice*: chiar și acestea nu exprimă adevăruri absolute, ci numai *formulări operaționale* elaborate și verificate riguros. Ele permit descrierea comportamentului naturii și, deci, *previziunea* a ceea ce se va întâmpla în domeniul la care ele se referă.

2.4. Amăgirea filosofică

Această experiență globală care este viața se prezintă omului sub semnul neliniștitor al precarității: la orice nivel evenimentele biologice par marcate de risc și de instabilitate, care pentru om sunt motive ancestrale de frică.

În fața acestei vieți-problemă ființa umană simte nevoia de garanții contra precarității existenței și a propriei sale condiții și încearcă să facă „rațională” iraționalitatea existenței, considerând-o efectul acțiunii forțelor magice și divine care pot fi cunoscute și controlate sau, cel puțin, influențate. Este evident că Dewey are în vedere aici orice formă de religiozitate, care n-ar fi decât o tentativă disperată a omului de „raționalizare” a iraționalității existenței. Acestei modalități de raportare la iraționalitatea existenței îi poate fi substituită sau adăugată una mai „rafinată”, constând în pretenția de surprindere în interiorul naturii și al vieții a unor principii generale, legi necesare și uniformități de comportament care nu sunt altceva decât o căutare iluzorie de garanții. Această atitudine este cea pe care Dewey o denunță ca *amăgire filosofică*, evidențiindu-i gravele neajunsuri:

1. în primul rând, ea este o *atitudine simplificatoare* inacceptabilă; ea abordează realitatea ținând cont numai de aspectele care par favorabile omului, de trăsăturile cel puțin uniforme analogic;
2. în al doilea rând, ea este o *atitudine falsificatoare*, deoarece tinde să extindă eventuale asemenea caracteristici parțiale la întreaga realitate.

Expresia cea mai elaborată a acestei mentalități este reprezentată de *filosofia devenirii*, adică de toate acele sisteme filosofice care, aparent, sunt receptive la natura schimbătoare și surprinzătoare a realității, dar, în fond, nu fac altceva decât să confere devenirii înseși un element permanent și, deci, stabil și liniștitor. Acesta ar fi, după opinia lui Dewey, cazul filosofiilor lui Heraclit, Hegel și Bergson.

Dewey susține că *amăgirea filosofică*, în oricare dintre ipostazele sale, trebuie repudiată categoric, deoarece ea generează o atitudine inadecvată a omului în raporturile sale cu realitatea. În fața precarității și riscurilor existenței omul trebuie să încerce, prin intermediul unui control inteligent al propriei vieți și al raporturilor sale cu lumea, să facă să prevaleze și să impună prin acțiune elementele de stabilitate, nu să se iluzioneze că ele sunt constitutive realității.

Depășirea caracterului problematic al vieții este o datorie pe care omul trebuie să și-o asume, în timp ce anumite filosofii susțin că realitatea, privită „în profunzime”, nu se mai înfățișează ca problematică. Aceste filosofii sfârșesc întotdeauna prin scindarea lumii date omului în experiență în două mari părți opuse: lumea aparențelor (alcătuită din iluzii, devenire, risc, iraționalitate etc.) și lumea adevărului (constituită din permanență, ființă, certitudini, raționalitate etc.).

Astfel, ființa umană, convinsă de filosofii *amăgitoare* că armonia, certitudinea și stabilitatea ar reprezenta adevăratul chip al realității (deși nu vizibil imediat), este deresponsabilizată și nu-și mai asumă datoria „construirii” acestei certitudini și stabilități. În acest fel omul tinde să se îndepărteze de ceea ce constituie datoria sa cea mai importantă. Faptul că toate aceste filosofii se confruntă cu problema punerii de acord a lumii ființei „adevărate” cu cea a aparenței și nici una nu reușește s-o rezolve dovedește, o dată în plus, că ea este o falsă problemă.

2.5. „Logica” instrumentalistă

Cum poate răspunde omul datoriei de „construire” a acelei certitudini și stabilități în măsură să atenueze precaritatea experienței globale în care el este integrat? Dewey consideră că această problemă poate și trebuie să fie reformulată din perspectivă operațională: cu ajutorul căror metode ne putem organiza și conduce rațional propria existență în tentativa de a o sustrage, cel puțin în parte, precarității?

Dewey răspunde acestei întrebări elaborând o „logică”, mai precis, o metodologie a cunoașterii cu pretenții de operaționalitate eficientă concretă universală. Această „logică” solicită parcurgerea a cinci etape succesive, care pot fi rezumate după cum urmează:

1. *Situația problematică.* Orice cercetare pornește de la o stare de îndoială și de incertitudine, care nu este nici obiectivă, nici subiectivă, ci pur și simplu constitutivă cercetării înseși. Situația problematică nu trebuie considerată însă doar ca o stare de haos, căci în ea pot fi identificate deja sugestii apte să indice soluții;
2. *Intellectualizarea problemei.* Sugestiile implicite ale situației problematice trebuie explicitate și convertite în idei, apte să fie utilizate pentru formularea de ipoteze;
3. *Observația și experimentul.* Diferitele ipoteze sugerate de idei sunt supuse testării prin observație și verificare experimentală;
4. *Reelaborarea.* Pe baza rezultatelor observațiilor și verificărilor experimentale, diferitele ipoteze (cele care au fost infirmate sau care nu au condus la rezultatele scontate) vor fi, eventual, reformulate;
5. *Aplicațiile sau noile verificări.* Noile ipoteze vor fi aplicate în practică sau supuse din nou observațiilor și verificărilor experimentale (revenire la etapa 3).

Dewey susține că această schemă operativă specifică cercetării umane nu este altceva decât un caz particular al modalității fundamentale cu ajutorul căreia orice ființă biologică interacționează cu ambianța sa: *situație de dezechilibru – o serie de acte care restabilesc echilibrul ființă-ambianță – revenirea la echilibru.* Este vorba despre un fel de mecanism de feed-back care reprezintă un alt aspect al așa-numitului „naturalism” al lui Dewey (un aspect biologist).

2.6. Etica și estetica

Raportul omului cu ambianța în care trăiește și acționează este, deci, un proces de continuă, de progresivă *adaptare* la situații și conjuncturi. Deoarece

situațiile problematice se schimbă neconținut, și omul trebuie, la rândul lui, să se adapteze continuu, modificându-și propria cultură și civilizație.

Morala și integrarea socială

Dewey consideră că nici principiile moralei nu pot fi concepute și definite în termeni abstracți și absoluți. Telurile acțiunii umane trebuie să fie determinate în cadrul fiecărei situații problematice specifice. Viața – adică necesitatea ca organismul viu să se integreze continuu în ambianță – este cea care impune criteriul suprem al acțiunii morale: acțiunea morală este expresia capacității omului de amplificare indefinită a *controlului* eficient al situațiilor în care este implicat sau cu care se confruntă.

Același principiu trebuie să fie aplicat și în analiza societății. Aceasta trebuie să favorizeze în cel mai înalt grad integrarea fiecărui individ în ea, modelând cultura colectivității și pe cea a indivizilor astfel încât să se realizeze cel mai bun echilibru posibil între individ și colectivitate. Așa cum orice viețuitoare trebuie să se adapteze la mediul său ambiant sau să-l adapteze conform necesităților sale, tot astfel orice om trebuie să se adapteze la societate, contribuind în același timp la modelarea ei pe baza propriei sale creativități libere.

Dewey și-a elaborat concepția în America primei jumătăți a secolului al XX-lea, caracterizată printr-o imigrație masivă și punerea acută a unor probleme de integrare socială cu care umanitatea civilizată nu se mai confruntase niciodată la astfel de proporții. Filosofia socială și etica sa au fost concepute ca răspuns la provocarea creării unei societăți alcătuite din persoane provenind din diferite țări și având diferite culturi. Consecvent cu premisele gândirii sale, el a consacrat o parte considerabilă a activității sale cercetării pedagogice; în societatea americană a timpului său se pune imperios problema formării cetățenilor americani și a făuririi unei societăți ordonate și libere, capabile să integreze persoane de culturi și cu tradiții atât de diferite de cele americane, în măsura în care acestea ajunseseră să aibă o identitate proprie.

Experiența estetică

Dewey a integrat într-un singur cadru teoretic teoria cunoașterii, morala, pedagogia și filosofia artei: legătura dintre aceste discipline este realizată prin interpretarea generală pe care el a propus-o raportului dintre om și lumea în care el trăiește.

În privința artei, Dewey subliniază că experiența estetică, adică experiența din care se naște creația și contemplația operei de artă, nu este o experiență

principal diferită de percepția comună a lucrurilor și de celelalte activități pe care le desfășoară omul. Ea este mai degrabă un aspect al acestora. În raporturile sale cu ambianța naturală și socială, omul interacționează cu ea pe baza cunoașterii pe care și-o formează despre ea, cunoaștere care derivă din acțiunea sa asupra ei, dar și din reflecția critică. Prin intermediul acțiunii pe care o exercităm asupra ei, lumea ni se prezintă ca fiind structurată și ordonată sau, mai bine spus, ni se prezintă ca un ansamblu la a cărui structurare și ordonare contribuie acțiunea noastră. Având experiența acestei ordini, omul reține aspectul *frumos* al realității: reține, deci, aspectele calitative și formale care îi comunică o experiență estetică. Frumosul nu este, deci, un dat, ci o creație umană, o structură pe care omul o impune realității, pe care o reprezintă în operele de artă și care o caută în procesul receptării lor. „Printr-o cercetare răbdătoare, diversă și concretă, Dewey a căutat să descopere în experiența comună, într-o experiență oarecare, în mișcare, muncă sau joc, dar mai ales în contemplarea unui tablou, a unui spectacol etc., ceea ce este *estetic* (el spune *artistic*): tendința spre formă, spre plenitudinea unitară, ceea ce echivalează cu echilibrul armonios dintre individ și mediu. Ordine, simetrie, plenitudine, concentrație unitară, sunt proprietăți care amintesc pe acelea ale formalismului, dar acum ele nu mai sunt înțelese ca privilegii ale viziunii artistice. Un muncitor care lucrează, un pescar care-și aruncă năvodul au un ritm al lor, o ordine intrinsecă, aptă să dea unitate activității lor; dacă ea este bine îndeplinită, susține Dewey, o acțiune, un gând, o conversație, un act sau un gest pot fi unitare și organice. Ca atare, ele constituie pentru cel ce le săvârșește sau care le admiră, o limpezire, o intensificare, o concentrare a experienței” (Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1976, p. 287-288).

3. Edmund HUSSERL (1859-1938)



3.1. Viața și opera

Edmund Husserl s-a născut în 1859 la Prossnitz, în Moravia, într-o familie evreiască aparținând burgheziei mijlocii. Tatăl său era un comerciant prosper de haine și stofe și el a exercitat o puternică influență asupra fiului său. După ce a studiat matematica, fizica și astronomia la universitățile din Leipzig și Berlin și a obținut licența în matematică, tânărul Husserl a devenit pentru un an asistent universitar de matematică la Universitatea din Berlin. A decis apoi să se consacre filosofiei, după ce a urmărit între 1884 și 1886 la Universitatea din Viena cursurile filosofului și psihologului german Franz Brentano (1838-1917). Sub influența tentativei acestuia de fundamenteare a întregii cunoașteri pe psihologia descriptivă, Husserl și-a publicat prima lucrare filosofică, intitulată *Filosofia aritmeticii* (1891), care atestă nu numai solida sa formație matematică, ci și înzestrarea sa filosofică excepțională.

În 1887 Husserl a devenit *Privatdozent* (conferențiar) de filosofie la Universitatea din Halle, apoi a predat la Universitatea din Göttingen și, începând din 1916, la Universitatea din Freiburg im Breisgau, unde i-a urmat la catedra de filosofie lui Heinrich Rickert (1863-1936), unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai neokantianismului. Aici a cunoscut consacrarea deplină și a exercitat o mare influență. *Fenomenologia*, al cărei fondator și principal făuritor este, va deveni una dintre cele mai ample, mai rodnice și mai prestigioase orientări ale filosofiei secolului al XX-lea.

Ca urmare a instituirii legilor rasiale, în ultimii ani ai vieții Husserl a fost radiat de mai multe ori din învățământul universitar și a suferit persecuțiile regimului fascist german. Ampla recunoaștere în Europa și America a valorii creației sale a determinat autoritățile fasciste să revină de două ori asupra excluderii sale din învățământul universitar. Copleșit de suferință, străin în propria țară, evitat de unii colegi și discipoli, Husserl a murit la Freiburg im Breisgau în anul 1938.

Întreaga sa viață a fost consacrată studiului și învățământului universitar. A avut numeroși discipoli, cei mai importanți fiind A. Koyré, E. Stein, R. Ingarden, H.L. van Breda și M. Heidegger.

Operele filosofice ale lui Husserl au fost grupate în două perioade distincte. Dintre cele ale primei perioade menționăm:

- *Filosofia aritmeticii* (1891);
- *Prolegomene la o logică pură* (1900);
- *Cercetări logice* (1900-1901);
- *Filosofia ca știință riguroasă* (1911);
- *Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* (în trei volume: primul publicat în 1913, iar celelalte două, postum, în 1952).

Dintre lucrările celei de-a doua etape sunt semnificative:

- *Logica formală și transcendențială* (1929);
- *Meditații carteziene* (lucrare care dezvoltă lecțiile ținute de Husserl la Sorbona în 1929, publicată postum);
- *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială* (1936).

La moartea sa, Husserl a lăsat un imens volum de manuscrise inedite, transferate cu încuviințarea soției sale de H.L. van Breda, unul dintre discipolii săi fideli, de la Freiburg la Luovain, în Belgia, pentru împiedicarea confiscării și distrugerii lor de către naziști. Începând din 1950 a început miraculosul destin al arhivei Husserl prin publicarea acestor lucrări inedite în cadrul seriei de opere complete *Husserliana*, care numără până în prezent peste 30 de volume.

3.2. *Filosofia ca știință riguroasă*

Și pentru Husserl, ca și pentru Bergson, obiectivul cercetării filosofice este elaborarea unei *filosofii riguroase* cu ajutorul unei *metodologii proprii* adecvate. Iar făurirea unei astfel de metodologii a fost preocuparea constantă a activității filosofice a lui Husserl pe durata a aproape o jumătate de secol. Și el a pornit, deci, de la insatisfacția față de starea filosofiei timpului său, mai ales atunci când era comparată cu progresele spectaculoase ale științelor naturii. Husserl consideră că obiectul filosofiei este ființa omului, formele cunoașterii care o pun în legătură cu lumea și, mai ales, sensul acestora: sensul vieții și al lumii.

Fenomenologia, termen cu ajutorul căruia este desemnată atât metoda de cercetare fundamentată de Husserl, cât și „știința” la care această metodă conduce, nu este concepută de el ca un sistem închis, elaborat în mod unitar și definitiv în diferitele sale componente. Ea este mai degrabă un *instrument de cercetare* ce poate fi utilizat pentru studiul unei mari varietăți de „obiecte”, al unor probleme determinate sau generale, și este în măsură să configureze o viziune unitară asupra realității și conștiinței într-un continuu proces de sistematizare teoretică și de revizuire.

Ca și pentru Bergson, obiectivul prioritar al cercetării husserliene este, în fond, cel de elaborare a unei metode de cunoaștere la a cărei optimizare și aplicare să poată contribui diferiți cercetători dintr-un mare număr de domenii socio-umane, ale căror rezultate să poată fi integrate într-un sistem teoretic coerent, așa cum se întâmplă în științele naturii.

Lecția lui Husserl a fost deosebit de fecundă din acest punct de vedere. Mișcarea filosofică ce se reclamă din doctrina sa, fenomenologia, a pătruns în secolul al XX-lea în diverse domenii de cercetare și a stimulat curente filosofice de primă importanță, de la cercetările lui Husserl pomind, de exemplu, atât Heidegger, cât și existențialiștii francezi.

3.3. Husserl și filosofia modernă

Gândirea lui Husserl evoluează pe terenul *filosofiei moderne*, al acelei tradiții de gândire care-și află în Descartes adevăratul fondator. Trăsătura fundamentală a acestei tradiții este de a fi pus accentul pe *subiect* și pe locul său central în orice formă de cunoaștere. Husserl consideră că sarcina filosofului este ca, pomind de la achizițiile filosofiei moderne, să elaboreze o metodă în măsură să elucideze problemele puse și să imagineze altele noi, fără a recădea în ingenuitatea pre-filosofică.

Demersul lui Husserl se desfășoară în interiorul limitelor conștiinței, deoarece filosofia carteziană și cea post-carteziană au demonstrat că procesul cunoașterii nu poate fi, în nici un caz, înstrăinat de conștiință. Conștiința este, deci, obiectul prioritar al cercetării filosofice, deși scopul său general este înțelegerea omului și a lumii. Dacă însă ne adresăm direct lucrurilor, eludând studiul conștiinței, cercetarea noastră rămâne *oricum* în interiorul limitelor conștiinței, deoarece nu putem cunoaște lucrurile în ele însele, ci numai așa cum ele se înfățișează conștiinței noastre. Evident, putem ignora acest fapt și accepta convingerea pre-teoretică potrivit căreia obiectul ne-ar fi dat în obiectivitatea sa deplină, așa cum consideră conștiința comună. Dar o astfel de atitudine nu este în măsură să ne amplifice cunoașterea. Nu așa poate fi elaborată o adevărată *știință*, în sensul termenului grecesc *episteme*, opusă simplei *opinii*, *doxa*.

Descartes

Să ne gândim la faptul că toți avem certitudinea pre-teoretică potrivit căreia lumea exterioară conștiinței noastre există. Descartes s-a îndoit că această certitudine este fondată consistent. Nu a făcut-o pentru că-i plăcea paradoxul (deși pentru simțul comun întrebarea este, cu siguranță, paradoxală: cum ne poate veni în minte

ipoteza că lumea exterioară, care pare cea mai fermă dintre certitudini, nu ar exista?), ci dintr-o profundă exigență de *rigoare*. Dacă în mod spontan conștiința este sigură de existența lumii exterioare, Descartes și-a propus să înțeleagă filosofic *care este fundamentul acestei certitudini a conștiinței*. Întrebarea carteziană este pusă, deci, dintr-o *exigență metodologică*, adică este pusă în cadrul unui demers de cercetare ce pornește de la cunoașterea sensibilă și avansează treptat spre forme de cunoaștere tot mai elaborate. Ceea ce Descartes a subliniat – și aceasta constituie punctul de plecare al cercetărilor sale din *Meditațiile metafizice* – este constatarea dezolantă că de-a lungul vieții sale certitudinile tinereții s-au destrămat treptat și că multe cunoștințe date la un moment dat ca certe s-au dovedit, o dată cu acumularea experienței, pur și simplu false. Este, deci, indispensabilă revizuirea întregului domeniu al cunoașterii umane pentru a se înțelege cum poate fi distins riguros adevărul de falsitate, adică delimitarea cunoștințelor de care putem fi siguri de cele de care este legitim să ne îndoim.

Exigența carteziană este cea de elaborare a unei metode în măsură să permită demarcarea riguroasă a fundamentelor certitudinii în raport cu întregul domeniu al incertului. În concluzia lungului demers descris în *Discursul asupra metodei* și în *Meditațiile metafizice*, Descartes răspunde afirmativ la întrebarea asupra certitudinii existenței lumii exterioare, dar pe un fundament complet diferit de cel al experienței comune. El arată că întrebarea asupra existenței lumii exterioare conștiinței, chiar dacă într-o primă instanță poate părea paradoxală cititorului, din perspectivă teoretică se dovedește deplin legitimă: nu suntem în măsură să găsim ușor în interiorul conștiinței noastre criteriul pentru distingerea cu certitudine deplină a visului de starea de veghe și a faptului că lumea exterioară care ne apare în vis nu există efectiv. Pentru Descartes este necesară trecerea tuturor cunoștințelor prin proba *cogito*-ului, adică a unei îndoieli radicale, și demonstrarea existenței lui Dumnezeu și a perfecțiunii divine pentru găsirea fundamentului certitudinii existenței lumii exterioare: *ideile înnăscute* care le privesc sunt în mod necesar adevărate. Acest radicalism în abordarea problemelor filosofice a constituit punctul de plecare al cercetărilor lui Husserl, deși concluziile la care el va ajunge vor fi sensibil diferite de cele ale ilustrului său înaintaș francez.

Kant

După „lecția lui Descartes”, cercetarea filosofică a aprofundat analiza subiectului și a declanșat criza echilibrului – tipic cartezian – dintre gândire și ființă. Kant a determinat criza certitudinii carteziene. Faptul că eul ar fi o *substanță gânditoare* independentă de orice *existență corporală* nu mai este demonstrabil dacă rațiunea este adusă în fața propriului său „tribunal”. Kant a arătat că *subiectul*

transcendental nu poate fi tratat cu criteriile unei entități existente obiectiv, ca un lucru, deoarece el nu are nici una dintre trăsăturile lucrurilor. Subiectul cunoscător nu trebuie să fie, în nici un caz, confundat cu obiectele sale: deosebirea dintre *subiect* și *obiect* este considerată radicală și unul dintre obiectivele criticii rațiunii este să opereze această distincție. Tot ceea ce putem ști se află în întregime în *interiorul conștiinței*, iar despre subiect rațiunea nu ne poate spune decât că una dintre condițiile cunoașterii este activitatea de organizare a informațiilor care ne parvin pe calea simțurilor de la realitatea exterioară conștiinței de către formele *a priori* ale sensibilității. Rămânând între limitele conștiinței, nu putem ști nimic cert despre *esența* subiectului – cel puțin nimic care să fie întemeiat pe critica rațiunii în uzul său teoretic. În același mod, nu putem ști nimic cert nici despre *esența* obiectului, despre ceea ce Kant numește *noumen* („lucru în sine”). Tot ceea ce putem ști rămâne închis în limitele raportului subiect-obiect și este condiționat de legile care reglementează acest raport, adică de legile *sintezelor a priori*. Husserl și-a însușit de la Kant teza primatului raportului subiect-obiect în procesul cunoașterii, dar cercetarea sa va urma o altă cale.

Husserl intenționează, deci, să elaboreze o metodă care să rămână fidelă întrebării asupra fundamentelor cunoașterii. El consideră că după Descartes și Kant este imposibil să mai pornească de la presupuziția că eul și lumea obiectivă (adică *subiectul* și *obiectul* cunoașterii) subzistă deja ca atare înainte de a intra în relația subiect-obiect, relație care circumscrie limitele cunoașterii umane: nu putem ști nimic, atât despre eu, cât și despre realitatea obiectivă, în afara relației cognitive subiect-obiect. Numai respectând aceste limite putem elabora o metodă în măsură să ne permită să aflăm mai mult atât despre subiect, cât și despre obiect.

3.4. Polemica cu Frege: depășirea psihologismului

Am semnalat mai sus importanța influenței exercitate asupra gândirii husserliene de perspectiva psihologistă asupra cunoașterii propusă de Franz Brentano. În esență, ea constă în:

- a. o importanță *metodologică*, deoarece tânărul Husserl, care avea o formație științifică solidă, și-a însușit de la dascălul său posibilitatea de concepere a filosofiei într-o manieră diferită de cea, arbitrară și nefondată, a „înțelepciunii speculative” a idealismului; metoda descriptivă a lui Brentano, care constă într-un demers riguros ce pune și rezolvă probleme fără a pierde nici un moment legătura cu faptele date în conștiință, a contribuit la conceperea de către Husserl a activității filosofice ca un

domeniu de cercetare în care se poate năzui la atingerea unei rigori similare celei ce caracterizează domeniul cunoașterii științifice;

- b. o importanță *teoretică* ce constă în conceperea psihologiei, tipică lui Brentano, drept o „știință primă”, înțelesă ca studiul structurii intenționale a conștiinței și întemeiată pe evidența imediată a faptelor psihice date în percepția interioară.

Această dublă influență a viziunii lui Brentano este deja prezentă în *Filosofia aritmeticii* din 1891. În această primă lucrare de amploare, Husserl, pornind de la înțelegerea euclidiană a numărului ca „multiplicitate în unitate”, sfârșește prin a-i propune o definiție de tip psihologist. O dată definit numărul în această manieră, rămânea să se precizeze ce sunt „multiplicitatea” și „unitatea”. Pot fi ele concepute ca însușiri fizice ale obiectelor, asemenea extensiunii sau greutateii? Sau sunt poate modul în care obiectele se înfățișează conștiinței, adică simultaneitate, succesiune sau deosebire? Pentru Husserl nici unul dintre aceste răspunsuri nu este satisfăcător. Trebuie imaginat un al treilea răspuns, care constă în reducerea ambelor concepțe la acte psihice: *multiplicitatea* este actul psihic de reunire a mai multor unități, iar *unitatea* actul psihic de reprezentare.

În opoziție explicită cu această soluție este cea care fusese propusă de matematicianul și filosoful german Gottlob Frege (1848-1925) în *Fundamentele aritmeticii* din 1884, lucrare cu care Husserl a polemizat viguros în prima parte a *Filosofiei aritmeticii*.

Să expunem succint concepția lui Frege asupra numărului, pentru a vedea apoi prin ce se deosebește de ea cea husserliană.

1. Mai întâi, pentru Frege numărul este un *concept*, nu un *obiect*, ca pentru Husserl. În terminologia matematicianului german se numește *obiect* ceea ce are un nume propriu, nu poate funcționa ca predicat și este complet determinat: „planeta Venus”, de exemplu, este un *obiect* întrucât este desemnată printr-un nume („Venus”), nu poate fi predicată despre altceva (nu se poate spune „Marte este planeta Venus”) și este complet determinată, deoarece, când spunem „planeta Venus”, înțelegem această planetă și nu altceva.

Spre deosebire de obiect, *conceptul* este ceea ce poate funcționa ca predicat, nu este niciodată complet determinat și poate fi gândit ca o funcție a unei variabile oarecare x [$F(x)$]. În acest sens, se poate spune că „planetă” este un concept, întrucât poate funcționa ca predicat (când spun „Venus este o *planetă*” predic despre Venus că este o planetă), nu este complet determinat (când spun „planetă” pot înțelege Venus, dar și Marte, Jupiter etc.) și poate fi gândit ca o funcție de tipul „ x este o planetă” (funcție care poate fi „saturată” prin substituirea unui nume, de exemplu „Venus”, variabilei x).

2. Conceptul este însă ceva obiectiv și nu poate fi redus pur și simplu la un act psihic al subiectului: el este, în sens propriu, un *concept*, nu o *reprezentare*.

În acest sens nou, Frege înțelege prin *concept* ceva obiectiv, asupra căruia diferiți oameni convin și, prin urmare, pot comunica, în timp ce *reprezentarea* este imaginea subiectivă, diferită în funcție de indivizi, care însoțește un concept. Dacă, de exemplu, „copac” este un concept, imaginea mea mentală subiectivă asupra acestui concept este o reprezentare.

3. Dar cum trebuie gândită această *obiectivitate* a conceptului? Frege răspunde că ea trebuie concepută în termeni *extensionali*, nu *intensionali*, propunând un cuplu terminologic care va deveni canonic pentru întreaga logică contemporană.

Se numește *extensiune* sau *semnificație* a unui cuvânt ori, mai general, a unui semn, obiectul desemnat de el; *intensiunea* sau *sensul* este însă modul în care obiectul ni se prezintă. Această deosebire este ușor de înțeles dacă luăm în considerare exemplul propus chiar de Frege. Să ne gândim la expresiile „Luceafăr de dimineață” și „Luceafăr de seară”. Ele au aceeași *semnificație*, deoarece ambele desemnează un obiect determinat, existent în realitate, și anume „planeta Venus”, dar nu au același *sens*. Când spunem „Luceafăr de dimineață” ne referim la acel punct luminos intens care poate fi văzut pe cer înaintea răsăritului Soarelui, în timp ce atunci când spunem „Luceafăr de seară”, ne gândim tot la planeta Venus, dar de această dată ca la acel punct luminos intens care poate fi văzut pe cer după apusul Soarelui.

Când spunem, deci, despre număr că trebuie conceput în manieră *extensională* și nu *intensională* înseamnă că spunem că el trebuie gândit nu ca un „*conținut*”, ci ca un „*obiect*” sau, mai exact, ca o clasă de obiecte. Pentru Frege numărul este „clasa tuturor claselor ale căror elemente pot fi puse în relație biunivocă între ele”.

4. Așa cum spuneam mai sus, Husserl critică în *Filosofia aritmeticii* această concepție asupra numărului, îndeosebi pretenția sa de reducere a numărului însuși la o clasă. La rândul său, Frege a răspuns obiecțiilor lui Husserl în recenzia pe care a făcut-o lucrării acestuia, precizând că:

- mai întâi, dacă Husserl are dreptate, se declanșează criza întregii cunoașteri matematice, deoarece aceasta se întemeiază pe relații;

- în al doilea rând, și aceasta este obiecția de fond, Husserl confundă cu privire la număr *conceptul* cu *reprezentarea* și, prin urmare, *logica* cu *psihologia*: a defini numărul ca „actul psihic de reunire...” înseamnă, de fapt, confundarea modului în care se formează conceptele (specifice psihologiei) cu cel al justificării lor (specifice logicii).

Confruntarea cu Frege, prilejuită de acest schimb de opinii, va influența profund evoluția gândirii lui Husserl, până la a-l determina să abandoneze perspectiva psihologistă sub semnul căreia el și-a început activitatea filosofică.

3.5. Dincolo de psihologism: ideea unei logici pure

În *Prolegomene la o logică pură* din 1900 Husserl valorifică achizițiile polemicii cu Frege, repudiind perspectiva psihologistă, după ce a confruntat-o cu două obiecții de fond:

a. mai întâi, *legile logice*, întrucât sunt universale și necesare, nu pot fi reduse la *legi ale psihologiei*, care sunt:

- bazate pe experiență;
- rezultate le inducției;
- pasibile de infirmare.

b. în al doilea rând, *psihologismul este autocontradictoriu*; pe de o parte, el pretinde că este o *teorie* a activității psihice, dar, pe de altă parte, neagă însăși posibilitatea elaborării *oricărei teorii*, în măsura în care, dacă orice gând al nostru se reduce la un act al structurii noastre psihice subiective, nu va fi niciodată posibilă o perspectivă care, asemenea celei presupuse de o teorie, aspiră să fie universal adevărată.

Importanța acestei „depășiri” de către Husserl a psihologismului în favoarea logicismului nu trebuie să fie, în nici un caz, subevaluată. De fapt, pentru Husserl respingerea psihologismului înseamnă implicit și respingerea concepției lui Brentano și, o dată cu ea, a tentativei sale de întemeiere a tuturor științelor pe psihologie. Nu este vorba doar despre abandonarea unui punct de vedere pentru adoptarea altuia, ci despre o veritabilă *schimbare de paradigmă*. Dacă legile logice nu sunt reductibile nici la legile fizicii nici la cele ale psihologiei, care este natura lor? Mai mult decât atât: dacă psihologia nu este în măsură să „întemeieze” celelalte științe, ce anume îi poate lua locul?

Răspunsul la aceste grave dificultăți teoretice i-a fost sugerat lui Husserl de lucrarea *Doctrina științei* (1837) a lui Bernard Bolzano (1781-1848).

Matematician de mare calibr, căruia i se datorează o teoremă faimoasă (teorema lui Bolzano-Weierstrass) și interesante anticipări ale teoriei mulțimilor infinite a lui Georg Cantor (1845-1918), Bolzano a exercitat o puternică influență asupra gândirii husserliene mature, mai ales datorită concepției sale asupra *locului central al logicii în sistemul științelor*. După el este necesar ca întregul sistem al științelor să fie reconsiderat și fondat pe:

- o cercetare a adevărului, pe care el o numește *euristică*;
- o definire a condițiilor cognoscibilității adevărului, care este sarcina *gnoseologiei*;
- un studiu a ceea ce ar putea fi adevărul în sine, studiu pe care el îl denumesc *doctrina fundamentelor*.

Cea din urmă, care le face posibile pe celelalte două și împreună cu ele întregul sistem al științelor, constituie, după Bolzano, *logica pură*.

Husserl a găsit, astfel, soluția problemei rămase în suspensie după respingerea psihologismului: rolul care în filosofia lui Brentano era jucat de psihologie este încredințat chiar *logicii pure*, pe care, pe urmele lui Frege și Bolzano, el o identifică cu matematica și în cadrul căreia distinge o *logică formală* (care fixează forma pe care o inferență trebuie să o adopte pentru a fi validă în cadrul unei anumite teorii) și o *logică transcendentă* (care trebuie să determine condițiile posibilității unei teorii în general). Pe logica pură vor fi apoi fondate, așa cum propusese Bolzano, toate celelalte științe, împărțite, la rândul lor, în *științe nomologice* (ca matematica), numite așa, deoarece fixează criteriile (*nómos* înseamnă în greacă „lege”) pe care se întemeiază celelalte științe, și *științe descriptive* (ca anatomia, geografia etc.), care, așa cum sugerează denumirea, se limitează la descrierea faptelor date în conștiință.

3.6. Problema universalilor: intuiția esențelor

În *Cercetări logice* (1900-1901) Husserl a început să înfăptuiască acest program de întemeiere a filosofiei pe logica pură pornind de la logica transcendentă, care reprezintă fundamentul său ultim. În acest cadru deosebit de importantă se dovedește a fi punerea și soluționarea problemei husserliene a *esențelor*. Voi încerca să o sistematizez în jurul a trei teme:

1. conceptul științei și problema universalilor;
2. respingerea nominalismului;
3. determinarea conceptului de esență.

Le voi explicita succint pe rând.

1. Am arătat mai sus că Husserl susține că problema de fond a logicii transcendente este cea de determinare a *condițiilor posibilității unei teorii*. Care sunt însă aceste „condiții”? Pe ce bază putem spune despre o teorie științifică că este într-adevăr ceea ce se pretinde a fi, adică „științifică”?

După Husserl, orice ansamblu de cunoștințe care se propune ca teorie trebuie să se înfățișeze ca o cunoaștere întemeiată pe *evidență* (vom vedea mai jos care este rolul jucat în gândirea husserliană de acest concept) și care să aibă *caracter sistematic*, adică să fie elaborată astfel încât să poată da seama de ceea ce susține prin intermediul trecerii de la adevăruri individuale la adevăruri universale. Ce înseamnă aceasta?

Mai întâi, în filosofia lui Husserl sintagma *a da seama* este tehnică. Ea desemnează înfățișarea *rațiunilor necesare și suficiente* a ceea ce se susține, adică dovedirea că este necesar ca lucrurile să stea așa și nu altfel. Rezultă acum clar ceea ce spuneam mai sus, și anume că nu se poate susține despre toate adevărurile

că sunt necesare și, drept urmare, că „dau seama“. Este ceea ce se întâmplă, de exemplu, cu adevărurile contingente individuale de tipul: „această bilă x se mișcă“; rezultă că simpla constatare că o bilă se mișcă nu sugerează nimic despre necesitatea ca ea să se miște. Despre astfel de adevăruri este posibil să „se dea seama“ numai indirect, reducându-le, cum sugerează Husserl, la adevăruri necesare; iar acest lucru se întâmplă, cu referire la exemplul invocat, când „se dă seama“ de faptul că „această bilă x se mișcă“ spunând că „există o bilă y care lovește bila x“. O astfel de relație se poate institui numai deoarece se presupune că există o corespondență necesară între impulsul mecanic și mișcare, adică reducând adevărul contingent care are nevoie de justificare la un adevăr necesar.

De ce natură sunt însă astfel de adevăruri care nu sunt reductibile la simple generalizări de fapte empirice? Dar propozițiile care le exprimă? Aici este locul în care se creează cadrul pentru recuperarea problemei clasice a *universalilor*, adică a statutului existențial al generalului (genurile și speciile, care se exprimă prin concepte, pe care medievalii, care au fost obsedați de această problemă, le numeau *universali*). Înainte de a vedea cum o rezolvă Husserl, este însă oportun să semnalăm soluția pe care el o respinge în mod categoric: cea a *nominalismului*, specifică mediului empirist.

2. Ne amintim modul în care Brentano a eludat această problemă reducând conceptul la universul psihic subiectiv: nu există, deci, *universalii*, deoarece conceptul nu este decât un act psihic al minții noastre, fiind, prin urmare, întotdeauna individual, subiectiv.

Acestei pseudo-soluții Husserl îi reproșează faptul că, întrucât concepe conceptul în această manieră și neagă pe acest temei universalul, nu reușește să legitimeze *predicabilitatea anumitor proprietăți despre mai mulți indivizi*. Când spunem, de exemplu, „Grivei este un câine“, „Rex este un câine“, „Zdreanță este un câine“ etc. considerăm fie că termenul „câine“ are o semnificație diferită de fiecare dată, ceea ce este absurd, fie că el are aceeași semnificație și atunci nu-i mai putem recunoaște valoarea strict particulară, cum pretindea Brentano, ceea ce înseamnă că *acest termen este un universal*.

Empirismul modern respinsese chiar această ultimă teză, susținută în acest context de către Husserl, explicând-o prin mecanismul *asociației*. Pentru a rămâne la exemplul invocat mai sus, pentru un empirist, deși termenul „câine“ se aplică fără îndoială mai multor indivizi, el nu este totuși un termen universal; el este doar numele care se atribuie prin convenție unui ansamblu de trăsături (blană, colți, patru labe, lătrat etc.) comune mai multor indivizi. Husserl nu respinge explicit o astfel de ipoteză, ci doar pretenția de consecvență a celor ce continuă să vorbească despre universal în astfel de termeni. De aceea, el conchide că, dacă dorește să rămână consecvent cu sine, empirismul fie că doar refuză să numească universalul,

dar îl acceptă tacit, fie, dacă continuă să îl respingă ca atare, trebuie să renunțe chiar la modul de a-l concepe. Husserl trece apoi la critica celor mai autoritare interpretări care i-au fost propuse universalului în mediul empirist:

- Mai întâi, *John Locke*, confundă în gnoseologia sa ideea actului psihic de *ideare* cu datul logic al *ideatului* (când mă refer, de exemplu, la ideea de măr, *ideea* ca atare și *actul psihic* prin intermediul căruia o concep nu sunt unul și același lucru), ceea ce are drept rezultat *psihologizarea universalului*;
- La rândul său, *George Berkeley* nu numai că ignoră universalul, ci interpretează în termeni individuali chiar și abstracția aristotelică, reducând-o, la fel ca toți ceilalți empiriști, la o simplă „separare” a elementelor constitutive ale diferitelor existențe individuale;
- În fine, *David Hume*, *Herbert Spencer* și *John Stewart Mill* au conceput universalul ca simplă *asemănare* a aspectelor recurente ale mai multor existențe individuale, fără a se întreba însă de unde și cum este dobândit conceptul de asemănare.

3. Ce este, deci, universalul pentru Husserl? Voi încerca să-i clarific statutul existențial invocând experiența. Să ne imaginăm că ascultăm un sunet de vioară. În acest *fapt*, care se întâmplă aici și acum și pe care îl numim „sunet de vioară”, trebuie să distingem două aspecte:

a. *ființa sa de fapt*, adică *acest sunet de vioară* cu însușirile sale de timbru, intensitate, acuratețe etc., pe care îl deosebesc de orice alt sunet de vioară și, cu atât mai mult, de sunetele produse de orice alt instrument;

b. *ființa-sunet* a sa, adică *acel ceva* care îl caracterizează și îmi permite să îl recunosc ca sunet, ba chiar ca sunet de vioară, independent de însușirile sale de fapt.

Husserl numește *esență* acest *ceva*, iar *intuiția esenței* sau *intuiția eidetică* (de la grecescul *eidos*, „esență”) actul imediat prin intermediul căruia conștiința îl dobândește. Confundată de cele mai multe ori cu existența reală a obiectului, *esența* nu este nimic altceva decât modul de ființare a unui astfel de obiect al conștiinței noastre; ea este, dacă putem spune așa, un *obiect ideal*, nu unul real.

3.7. Metoda fenomenologică și intenționalitatea conștiinței

Cu acest deosebit de important câștig teoretic, Husserl a găsit răspunsul căutat la problema fundamentală a logicii transcendente, adică la cea a fixării condițiilor posibilității științei în genere. Dar, o dată descifrată capacitatea subiectului de intuire a esențelor, rămâne să determinăm în continuare ce condiții

ulterioare sunt necesare pentru ar fi posibilă edificarea pe ea a unei cunoașteri fundate riguros. În alți termeni: din moment ce a fost demonstrat faptul că știința este posibilă, urmează să stabilim acum pe ce bază poate fi făcut acest lucru. Iar aceasta este noua orientare pe care cercetarea husserliană a adoptat-o începând cu lucrarea *Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, al cărei prim volum a fost publicat în 1913. În ea adevărata problemă a filosofiei sale încetează să mai fie cea a fundării unei logici pure (soluționată deja), devenind cea a căutării *fundamentului absolut al cunoașterii*. Ea comporta:

1. elaborarea unei noi *metodologii filosofice*;
2. definirea *caracterului intențional al conștiinței*;
3. identificarea în el a *fundamentului cunoașterii*.

Să urmărim succint modul în care Husserl le-a abordat și soluționat.

1. Noua metodă cu ajutorul căreia Husserl consideră că se poate ajunge la fundarea ultimă a cunoașterii este *analiza fenomenologică*. El însuși îi sugerează semnificația prin îndemnul „înapoi la lucrurile însele” și prin lansarea invitației de „a ști să mergem să vedem cum stau lucrurile”. Cu privire la lucruri, o astfel de analiză nu le poate determina însă valoarea și nici nu este în măsură să decidă asupra realității sau irealității lor, ci se limitează la descrierea modului în care ele sunt date în conștiință. Aceasta înțelege Husserl prin *fenomen*, definindu-l ca *ceea ce se autodă, ceea ce se oferă*. Metoda fenomenologică este, deci, descrierea lucrurilor așa cum se înfățișează ele conștiinței.

2. Ce semnificație are, însă, afirmația că lucrurile sau, mai exact, *fenomenele* „se înfățișează conștiinței”? Și ce înțelege Husserl prin *conștiință*?

Înainte de a răspunde la aceste întrebări, Husserl respinge categoric două accepții tradiționale ale termenului „conștiință”:

- o conștiința nu este un „fascicul de percepții”, conform definiției propuse de David Hume, adică totalitatea faptelor psihice căreia i se dă de obicei denumirea de „eu”; o astfel de înțelegere psihologistă a conștiinței fusese, așa cum am arătat în paragrafele anterioare, deja depășită de Husserl;
- o conștiința nu este, cu atât mai mult, sinonimă cu „autoconștiința”, cu conștiința intimă de sine, cum sugerează întreaga tradiție „spiritualistă” occidentală începând cu Sfântul Augustin.

Respingând aceste accepții tradiționale ale „conștiinței”, la ce se referă, în fond, filosoful german atunci când vorbește despre ea? În acord cu ceea ce cercetările lui Brentano, pe care Husserl le cunoștea foarte bine, arătasera deja, el înțelege prin „conștiință” *intenționalitatea*, adică faptul că *întotdeauna conștiința este conștiința a ceva*. Husserl utilizează, deci, termenul *intenționalitate* pentru a desemna caracterul specific al raportului dintre conștiință și obiectele sale: „în nemijlocita prezență a unui obiect în conștiință, noi suntem «orientați» spre obiect, «intenția» noastră este îndreptată spre el”.

Problema determinării semnificației sintagmei *a fi conștiința a ceva* este extrem de importantă pentru descifrarea specificului concepției husserliene asupra „conștiinței” și merită să zăbovim puțin asupra sa.

Să ne gândim la durerea pe care o simțim atunci când suntem loviți de o nenorocire și la pomul pe care îl vedem acum în fața ferestrei camerei noastre. În ambele cazuri, fie că simțim durerea, fie că vedem pomul, constatăm că atât durerea, cât și pomul sunt prezente în conștiința noastră: suntem conștienți de durerea pe care o simțim și de pomul de afară. Sunt oare durerea și pomul prezente în conștiința noastră *în același mod*? Dacă examinăm cele două experiențe ne dăm seama că răspunsul este negativ. Durerea o simțim ca fiind a noastră, astfel încât putem la fel de bine să spunem cu referire la ea „mă doare” sau „sunt îndurerat”; pomul nu este însă „al nostru”, astfel că putem spune „văd pomul”, dar în nici un caz „sunt acel pom”. Această constatare poate fi exprimată în termeni filosofici spunând că în timp ce stările afective (ca durerea, melancolia, bucuria etc.) și actele noastre psihice (ca imaginația, gândirea, visarea etc.) se caracterizează printr-o *prezență reală* în conștiință, așa-numitele obiecte „exterioare” se caracterizează numai printr-o *prezență intențională*.

Dacă abordăm conștiința în acest mod, observând „direcția” interesului său, primul obiectiv urmărit trebuie să fie descrierea a ceea ce descoperim. În conștiință nu se află gânduri abstracte riguros delimitate de emoții, argumentații raționale separate de așteptări sau de reflexul emotiv imediat al eului meu în contact cu evenimentele și cu situațiile lumii. În conștiință descopăr ceva diferit: *experiențe trăite*. Lucrurile, gândurile mele, speranțele, emoțiile, situațiile obiective, totul (experiența lumii exterioare și cea a lumii mele interioare) se contopește în conștiința mea până la a determina un flux de experiențe reale, care are caracterul a ceva *trăit*. Deci, orice conținut al conștiinței mele îmi aparține în sens deplin, deoarece el nu poate aparține nimănui altcuiva. Este adevărat că lucrurile, situațiile, evenimentele aparțin lumii externe și, asemenea conștiinței mele, și alte conștiințe au orientarea lor intențională spre realitate. Dar *experiența trăită* a fiecărei conștiințe este unitatea eului și a lumii într-o trăire interioară. Aceste experiențe trăite (născute din raportul intențional dintre eu și realitatea externă) sunt primul obiect al cercetării filosofice.

Conștiința are, deci, o *structură intențională* în măsura în care *se deschide* spre lucruri lăsându-le să i se înfățișeze. Actul acestei deschideri, faptul de a avea conștiința a ceva este denumit de Husserl *noesă*, iar obiectul intențional care o umple este numit *noemă*.

Pomind de la o astfel de înțelegere a conștiinței, Husserl elaborează apoi o interesantă analiză fenomenologică a modalităților acestei deschideri a sa spre lucruri. Filosoful german observă astfel că întotdeauna conștiința este „situată” într-un corp și cum, pomind de la acesta, ea „prinde” lucrurile numai din perspectiva

pe care acel punct de vedere particular îl permite. Marca a ceea ce ea surprinde, a percepției sale, este astfel parțialitatea, care poate fi integrată într-o viziune mai amplă numai adoptând un nou punct de vedere. O dată adoptat acesta, se pierde însă cel precedent și așa mai departe într-un joc interminabil ce constă în *împingerea permanentă în umbră a obiectelor*, pe care conștiința le regăsește acolo și le scoate la iveală imediat ce revine la ele. Cu o expresie sugestivă, Husserl numește acest mod al conștiinței de iluminare a obiectelor „*cunoaștere prin umbrire*”. Acest mecanism va fi reluat și aprofundat de fenomenologul francez Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) în lucrarea sa *Fenomenologia percepției* (1945).

3.8. Prima reducție transcendențială: primatul conștiinței

Conștiința este, deci, locul în care fenomenele se înfățișează, iar *fenomenologia este metoda de descriere a acestei înfățișări*. Logic însă, atunci când această metodologie este aplicată pentru determinarea unui fundament indubitabil pentru cunoaștere, ea nu se poate reduce pur și simplu, cum am arătat mai sus, la consemnarea apariției lucrurilor în conștiință; trebuie să fie dat un criteriu prin intermediul căruia să se poată decide dacă și care dintre aceste „lucruri care se înfățișează” conștiinței sunt date cu o evidență absolută. Acest criteriu este *epochè*, termen pe care Husserl îl împrumută de la scepticismul antic grecesc și care desemnează „suspendarea judecății”, adică *punerea între paranteze* a convingerilor spontane și a falselor certitudini ale simțului comun (dar uneori și ale cunoașterii teoretice) pentru izolarea adevărului (sau a adevărilor), care se oferă însă conștiinței cu un grad de certitudine și de evidență absolute.

Procesul prin intermediul căruia este declanșată acțiunea *epochè*-ului este numit de Husserl *reducție fenomenologică* și constă, în esență, în trei etape:

a. Mai întâi este „pusă între paranteze” *atitudinea naturală* prin intermediul căreia omul se orientează în lume, adică ansamblul de credințe, evidențe aparente, convingeri consolidate de experiența curentă etc., datorită cărora el se poate mișca și poate trăi, dar care nu pot fi adoptate ca fundament al unei filosofii ce aspiră să devină o știință riguroasă. Posologia utilizării unui medicament, de exemplu, nu este cu siguranță o evidență de tipul celei căutate, deoarece ea poate prezenta greșeli de tipar, poate fi aplicată pe un alt medicament etc. Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să ne îndoim de indicațiile de utilizare a oricărui medicament pe care trebuie să-l ingerăm! Deși nu oferă certitudine absolută, atitudinea naturală este baza cea mai largă a existenței și acțiunii omului în lume. Husserl nu ne îndeamnă să o abandonăm, ci atrage doar atenția asupra faptului că ea nu poate oferi evidență și certitudine absolute, necesare, cum am arătat mai sus, fundamentării indubitabile a cunoașterii.

b. Și *propozițiile științei* sunt suprimate de *epoché*. Dacă este adevărat că ele procedează cu maximă prudență și rigoare metodologică în elaborările teoretice cărora le subordonează datele lor, tot atât de adevărat este și faptul că astfel de date sunt adoptate adesea cu naivitate sau inadecvat, impunând reluarea obiecțiilor deja făcute în legătură cu atitudinea naturală în fața lumii. Astfel, așa cum susține Husserl însuși, spațiul teoriei relativității a lui Einstein presupune spațiul experimentabil euclidian cotidian, deoarece realitatea celui dintâi a fost confirmată de experimentele lui Michelson, care au fost însă efectuate cu instrumente de observație și de măsură existente în spațiul euclidian!

c. Ce se poate sustrage atunci acțiunii *epoché*-ului? Mai rămâne vreun „reziduu fenomenologic”, cum numește Husserl acest eventual „rest”, pe care să se poată întemeia întreaga cunoaștere? Acest reziduu există și el este *cogito*-ul, orizontul conștiinței, subiectivitatea. Într-adevăr:

- o în timp ce în cazul altor acte ale conștiinței există o deosebire între conștiința cunoscătoare și obiectul cunoscut, în perceperea eului conștient actul cognitiv și obiectul cunoașterii se identifică, garantându-ne astfel evidența și certitudinea absolute;
- o mai mult decât atât, numai atunci când sunt eu însumi obiect al conștiinței mele (prin intermediul procesului pe care Husserl îl numește *percepție imanentă*) percepția mea se „adeținează” perfect obiectului său, fără a trebui să-l cunoască prin „umbrire”, ceea ce se întâmplă însă întotdeauna în cazul *percepției transcendente* cu ajutorul căreia, pornind de la perspectiva parțială care îmi este impusă de ființa mea situată într-un corp, „întesc” obiectele exterioare conștiinței mele.

Deci prin *cogito* fundamentul căutat al întregii cunoașteri a fost identificat: el este certitudinea evidentă imediat, singura care se sustrage acțiunii deconstructive a *epoché*-ului. Însă, spre deosebire de Descartes, care pusese între paranteze întreaga realitate până a ajunge la o singură substanță spirituală, *res cogitans*, de care nu se mai putea îndoi, Husserl nu mai pune între paranteze realitatea lucrurilor, ci numai faptul că ea există autonom de subiect. Conștiința la care el ajunge astfel nu mai este, deci, o substanță spirituală, ci un *orizont transcendent* care se sustrage percepției transcendente și chiar o face posibilă. Tocmai datorită acestui fapt reducția fenomenologică ce conduce la ea poate fi regândită în termenii unei adevărate *reducții transcendente*.

3.9. A doua reducție transcendentă: temporalitatea

Exercițiul metodic al *epoché*-ului, care a condus la identificarea în orizontul transcendent al conștiinței a fundamentului indubitabil al cunoașterii, a găsit

între-adevăr forma originală a vieții care experimentează lumea? Cu alte cuvinte, poate fi considerat *cogito*-ul, descris în termenii pe care i-am întâlnit mai sus, fundamentul ultim al cunoașterii dincolo de care nu se mai poate trece? Așa cum se bănuiește, răspunsul lui Husserl la această întrebare este negativ. *Cogito*-ul nu este capătul sensului căutat. El nu este de fapt un *mon*, o realitate fixată în prezent, ci se explică temporal: chiar această temporalitate originală în care el însuși constă se propune astfel ca acea structură fundamentală, mai profundă decât *cogito*-ul însuși, care trebuie reperată. Sarcina acestei reperări este încredințată, încă o dată, reducăției fenomenologice, care, tocmai, deoarece urmează și duce la împlinire activitatea celei dintâi, este numită *a doua reducăție transcendențială*.

Husserl se declară profund îndatorat perspectivei Sfântului Augustin asupra timpului, expusă admirabil în Cartea a XI-a a *Confesiunilor*. El își plasează analiza fenomenologică a temporalității în continuarea acestei tradiții, pornind de la distincția fundamentală dintre:

- un *timp fenomenal*, care este timpul „obiectiv” al științei, timpul „datelor temporale” care se înfățișează conștiinței noastre;
- un *timp fenomenologic*, care este însă timpul „trăit”, „timpul original” care coincide chiar cu extensiunea temporală a conștiinței înseși.

Lăsând de-o parte prima accepție a termenului, respinsă încă de Augustin, Husserl încearcă să clarifice în ce sens soluția problemei poate fi găsită pornind de la cea de-a doua accepție a temporalității.

Brentano propusese deja un răspuns în acest sens. Ceea ce Husserl numește „timp original” sau „trăit” nu ar fi altceva, după Brentano, decât o *construcție psihologică*, făcută posibilă de memorie, prin intermediul căreia sunt asociate elemente perceptive care nu mai sunt prezente. Să încercăm să înțelegem acest lucru pornind de la un exemplu. Să presupunem că am perceput într-un moment A un obiect oarecare x, într-un moment B un al doilea obiect y și într-un moment C încă o dată obiectul x. Atunci când cu ajutorul memoriei „ne amintim” ceea ce am perceput în aceste momente de timp, procedăm după o anumită schemă de succesiune conform căreia B îi urmează lui A și îi precede lui C: prin aceasta timpul deja s-a născut.

Soluția lui Husserl nu coincide, nici de această dată, cu cea a dascălului său Brentano. El precizează că, în fond, este necesar să se distingă în faptul amintirii o *amintire primară* sau *retentivă* (care reține, cum sugerează și denumirea, impresiile perceptive) de o *amintire secundară* sau *rememorativă* (care recunoaște impresiile perceptive reținute anterior).

Amintirea rememorativă este cea la care recursese Brentano pentru explicarea genezei conștiinței temporale. Ea constă în simpla experiență de readucere la lumină a unor fapte sau trăiri ale trecutului, atunci când ele nu mai sunt prezente

nemijlocit în conștiință. *Amintirea retentivă* sugerează însă ideea unei permanențe în percepția succesivă a datului perceptiv tocmai dobândit. Important din perspectiva problemei abordate este, după Husserl, acest mod de concepere a amintirii (adică amintirea primară sau retentivă), care explică temporalitatea conștiinței. Să ne gândim la ceea ce se întâmplă atunci când ascultăm o piesă muzicală. Din fluxul sonor din care ea constă, realmente prezentă efectiv în conștiință, în fiecare moment, este numai o singură notă: în orice moment singular de timp, admitând că am reuși să-l izolăm, noi nu auzim o melodie, ci numai un sunet simplu. Cum se explică faptul că percepem totuși o melodie, și nu o succesiune de sunete separate? Faptul se datorează amintirii retentive, care în orice moment singular reține în sine sunetele ascultate în momentele anterioare punându-le în relație unele cu altele.

Ajungem astfel la elementul definitoriu al concepției husserliene asupra temporalității. Cum am văzut, ea nu constă într-un *flux de percepții*, cum o concepute Brentano, ci într-un *flux al perceperii*. În acest sens, temporalitatea nu este, în manieră augustiniană, numai „prezentul din prezent” în percepția momentului actual și „prezentul din trecut” prin amintire retentivă, ci și „prezentul din viitor” prin extensiunea, prin anticiparea a ceea ce mai trebuie perceput. Dacă apoi, prin retenție și prin extensiune nu înțelegem altceva decât două forme ale imaginației, va fi ușor de interpretat, în ultimă instanță, conștiința timpului ca dialectica dintre imaginație și percepție, fără a uita însă că aceeași conștiință prin intermediul căreia este perceput timpul este ea însăși dimensionată temporal, că ea are, cum spune Husserl, „o extensiune temporală”.

3.10. Trecerea la lumea-vieții și domeniul tehnicii

Achizițiile celei de-a doua reducții transcendente ne-au condus la o întemeiere a *cogito*-ului ca temporalitate. Pomind chiar de la această achiziție, voi încerca să înfățișez sintetic în continuare evoluțiile gândirii „ultimului Husserl” invocând îndeosebi demersurile sale din lucrarea *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*, publicată pentru prima dată în anul 1936 în revista *Philosophia* din Belgrad.

Dacă ne îndreptăm atenția asupra conștiinței timpului, constatăm că ea evidențiază o dublă limită, care se dovedește a fi apoi limita însăși a conștiinței în deschiderea sa spre lucruri:

- o mai întâi, ea este perspectivală temporal, adică nu cuprinde integral, în totalitatea sa, orizontul temporal, ci numai din perspective parțiale (atunci când cuprind în conștiință ceva, ceea ce se afla în ea mai înainte dispare, iar ceea ce urmează este încă ascuns în viitor);

- o în al doilea rând, conștiința timpului presupune această totalitate temporală nepercepută ca fundalul din care apar diferitele momente temporale percepute.

Conștiința temporală trăiește și participă, deci, la dubla precaritate constitutivă conștiinței în general, care nu-i permite să cuprindă nici un lucru în identitatea și globalitatea sa, ci o face presupunând prezența unei totalități de explorat încă, ce se oferă numai parțial, în doze mici.

Această totalitate, niciodată complet și nemijlocit experimentată, care se constituie din presupunerea posibilității unor variate abordări parțiale pe care le putem angaja este *lumea*. Ea nu poate fi, în nici un caz, înțeleasă ca un ansamblu al realității, ca sumă a unor entități existente; *modalitatea* sa, cum spune Husserl, esența sa constitutivă, nu este nimic altceva decât relația originară a conștiinței cu lumea. Deci, eul are lumea și lumea există pentru eu, iar această simbioză este *viața-care-experimentează-lumea*. Care este însă relația dintre lume și eu? Dar dintre eul meu și alte euri? Aceste două întrebări deschid calea tematizării altor două foarte importante probleme: cea a *construcției de sens* și cea a *intersubiectivității*.

1. Husserl consideră că raportul, relația intimă ce leagă lumea-vieții cu subiectivitatea schimbătoare a eului este chiar cea a unei *construcții de sens*. Ce vrea, de fapt, să spună el? Depinde în mare măsură de semnificația conferită sintagmei *construcție de sens*. Anumiți critici, printre care Eugen Fink și Paul Ricoeur, i-au atribuit semnificația de veritabilă producere a lucrurilor, interpretând ultimele evoluții ale filosofiei husserliene ca o reîntemeiere a idealismului: conștiința ar fi nu numai realitatea cea mai evidentă, ci și fundamentul ontologic al oricărei alte realități. Împotriva acestei interpretări pot fi invocate multe pasaje din ultimele lucrări ale lui Husserl, în care filosoful german vorbește despre construirea sensului operată de conștiință în ordinea lumii în termenii unei *lăsări să se manifeste a lucrurilor* și ai unei *atribuiri de semnificații lucrurilor* care i se înfățișează; se înțelege că, dacă aceasta este ideea pe care ultimul Husserl a încercat să o acrediteze, conștiința este cea în absența căreia nimic nu ar putea avea sens, lumea continuând însă să existe.

2. Nu mai puțin problematică și pasibilă de oscilații exegetice este și cea de-a doua problemă, cea a *intersubiectivității*. Eu împreună cu toți ceilalți subiecți existenți în lume alcătuim ceea ce se desemnează de obicei cu termenul *umanitate*. Aici apare problema: cum este posibil ca noi și ceilalți, care suntem numai parte a acelei lumi cu care deja avem dintotdeauna de-a face, să fim responsabili de construirea sensului său? Cum este posibil ca partea să fie responsabilă de construcția întregului? Răspunsul lui Husserl este că eul căruia i se atribuie construcția sensului tuturor lucrurilor nu este nici eul meu, nici al ceilalți, ci acel

„eu originar“ care se actualizează în mine și în ceilalți subiecți și care construiește lumea și pe noi în măsura în care reprezentăm o manifestare concretă.

Pornind de la aceste teme, Husserl circumscrie demersul teoretic din *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, care este o analiză concisă a istoriei științei moderne, inițiată de Galilei și Descartes și edificată pe identificarea nelegitimă a realității cu tot ceea ce are extensiune spațială și este cuantificabil matematic. Demascarea acestei erori, care a condus la actuala dominație a tehnicii, și revenirea la o fundamentare mai amplă, cea a lumii-vieții, trebuie să fie misiunea pe care sub raport istoric fenomenologia transcendențială se impune să și-o asume.

Știința modernă, așa cum s-a impus ea în epoca pozitivistă, ignoră tocmai ceea ce este cel mai important pentru om, adică sensul vieții și al lumii. Metafizica, ce se ocupă prin tradiție de aceste probleme, se află de aproape două secole în criză, după ce a fost considerată între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea cea mai importantă știință. Această stare de lucruri a făcut ca știința naturii să se dezvolte, îndeosebi în ultimul veac, în mod cu totul autonom. Ea nu-i permite însă omului să-și proiecteze și să-și doțină în mod rațional propria viață: „*Științele simple ale faptelor creează oameni simpli ai faptelor*“. Această știință a dat naștere tehnicii moderne, instrumentelor eficiente de dominare a naturii, care au amplificat forța omului și i-au ameliorat condițiile de viață. Ea nu este însă în măsură să ne orienteze viața, să ne spună ce să facem și pentru ce. Preocuparea de a se conferi sens vieții individuale și colective prin intermediul cercetării raționale a dispărut din lumea noastră, dominată de industrie și de logica științifico-tehnologică. Civilizația occidentală însăși – care se întemeiază, începând din Renaștere, pe raționalitate și pe căutarea sensului profund al vieții omului în lume – se află, deci, în criză.

Este sarcina filosofiei să combată această stare de lucruri și să repună în drepturile sale cercetarea metafizică drept cale pentru înțelegerea sensului alegerilor pe care le facem. Dintr-o astfel de perspectivă, filosofului, care studiază nu *cum* se face, ci *de ce* se face, îi revine o misiune universală: el este un *funcționar al umanității*. Chiar dacă rezultatele la care el ajunge sunt numai provizorii. Chiar dacă, poate, filosofia este o sarcină interminabilă.

Prin aceste ultime demersuri, care se desfășoară în prelungirea remarcabilelor analize fenomenologice asupra temporalității și conștiinței, ca și asupra lumii-vieții, Husserl se apropie incredibil de mult de tezele pe care Martin Heidegger le va formula în 1927 în capodopera sa *Ființă și timp*. Extraordinara lor actualitate și problema raporturilor care le pot lega de cele ale strălucitului său discipol sunt teme de mare interes care au declanșat în ultimii ani ample dezbateri teoretice.



4. Martin HEIDEGGER (1889-1976)

4.1. Viața și opera

Martin Heidegger a fost, fără îndoială, cel mai valoros discipol al lui Husserl, al cărui colaborator și apoi urmaș a fost la Catedra de filosofie a Universității din Freiburg. Mai mult decât atât: el a marcat o etapă esențială a filosofiei secolului al XX-lea și a exercitat o influență decisivă asupra genezei unora dintre cele mai recente și mai proeminente orientări ale filosofiei occidentale. Fără contribuțiile lui Heidegger nu pot fi concepute hermeneutica, deconstructivismul, ca și structuralismul și o mare parte a existențialismului, așa-numita „gândire slabă” și chiar anumite evoluții ale psihanalizei. Dar probabil că adevărata sa măreție constă în faptul că el a știut să integreze în cercetarea filosofică angoasa și dilemele secolului al XX-lea, solicitând asumarea întrebării și căutarea răspunsului la problema sensului vieții omului post-industrial, care pare să-l fi pierdut definitiv.

Martin Heidegger s-a născut la Messkirch, lângă Baden, în Germania, în anul 1889. A studiat teologia și filosofia sub influența neokantianismului și a filosofiei scolastice (Heidegger a aparținut unei familii catolice și cursurile urmate de el în perioada formării universitare au fost atât de filosofie, cât și de teologie catolică).

În 1913 Heidegger și-a luat licența în filosofie la Universitatea din Freiburg im Breisgau, unde l-a avut profesor pe Heinrich Rickert (1863-1936), unul dintre cei mai valoroși reprezentanți ai neokantianismului. După ce și-a luat docența în filosofie, a devenit asistent universitar la aceeași universitate și a lucrat din 1916 cu Husserl, transferat în acel an la Freiburg im Breisgau de la Universitatea din Göttingen. Obținând apoi o catedră de profesor la Universitatea din Marburg, a lucrat, între 1923 și 1927, la opera sa fundamentală, *Ființă și timp*, apărută în 1927, după ce a fost revăzută de Husserl. Această lucrare, dedicată „cu admirație și prietenie” lui Husserl, marchează totodată distanțarea sa teoretică de maestrul său evreu. În 1928, când Husserl s-a pensionat, Heidegger i-a urmat la catedra de filosofie a Universității din Freiburg im Breisgau.

În 1933 Heidegger a aderat la partidul nazist și a ocupat funcția de rector al Universității din Freiburg im Breisgau; a demisionat însă din această funcție după

numai un an, abandonând pentru tot restul vieții orice activitate sau implicare politică. Relațiile sale cu regimul nazist au devenit încordate după demisia sa, dar înscrierea sa în partidul nazist, faptul că a acceptat funcția de rector în acea perioadă, lipsa sa de reacție publică față de persecuțiile la care au fost supuși Husserl și alți intelectuali evrei și unele pasaje din scrierile sale din acei ani au alimentat așa-numitul „caz Heidegger“, privitor la responsabilitatea sa morală și la implicațiile politice ale gândirii sale. După al doilea război mondial, Heidegger a fost suspendat din pricina trecutului său politic din învățământul universitar până în 1951, an în care s-a pensionat. A mai susținut în continuare pentru câțiva ani cursuri și seminarii private de filosofie. Heidegger a murit la Messkirch în anul 1976.

Producția filosofică a lui Heidegger este vastă și include nu numai operele publicate de el, ci și cursurile sale universitare. Cele mai importante lucrări ale sale sunt:

- *Teoria judecății în psihologism* (1914);
- *Teoria categoriilor și a semnificației la Duns Scot* (1915);
- *Ființă și timp* (1927 – operă neterminată);
- *Ce este metafizica?* (1929);
- *Kant și problema metafizicii* (1929);
- *Esența fundamentului* ((1929);
- *Hölderlin și esența poeziei* (1937);
- *Doctrina platoniciană a adevărului* (1942);
- *Esența adevărului* (1943);
- *Scrisoare asupra umanismului* (1947);
- *Căi care nu duc nicăieri* (1950);
- *Introducere în metafizică* (1953);
- *Identitate și diferență* (1957);
- *În drum spre limbaj* (1959);
- *Nietzsche* (1960);
- *Calea mea spre fenomenologie* (1965);
- *Heraclit* (1970).

Primul contact cu opera lui Heidegger poate determina stări de spirit contradictorii: fie refuzul său, fie o adevărată fascinație. Departe de ordinea logică strictă kantiană și de rigoarea, aproape maniacală, a demersurilor lui Husserl, scriitura lui Heidegger se lasă descifrată mai degrabă în spiritul poeziei ermetice și profetice decât în cel al tradiției metafizicii occidentale. În ea fluxul discursului este întotdeauna anevoios, dificil și forțează continuu limba să exprime ceea ce gândirea heideggeriană încearcă să comunice cu ajutorul său. Rezultatul acestei maniere de concepere și practicare a discursului filosofic este făurirea unui nou limbaj, dotat cu un vocabular propriu, a cărui înțelegere este aproape imposibilă fără perseverență, răbdare și empatie. Poate și din acest motiv, Heidegger este

probabil cel mai controversat filosof contemporan, fiind considerat de „continentali” un exponent de frunte al filosofiei secolului al XX-lea, iar de „analitici” fie exemplul suprem de metafizică lipsită de sens, fie un apologet al nazismului.

În evoluția gândirii heideggeriene pot fi distinse patru mari etape:

1. Perioada *operelor de tinerețe*, foarte importante pentru surprinderea genezei gândirii heideggeriene, opere care au ca principale repere teoretice mai ales neokantianismul, fenomenologia husserliană, istorismul lui Dilthey și tradiția de gândire creștină de la Augustin până la Kierkegaard;
2. Analiza *problematicii ființei* efectuată *Ființă și timp*, care constituie prima configurație teoretică fermă a filosofiei heideggeriene;
3. Considerațiile asupra *metafizicii* ca istorie a uitării problemei sensului ființei de la Platon la Nietzsche, din lucrările care au urmat operei *Ființă și timp*;
4. Tentativa lui Heidegger de *depășire a tradiției metafizice occidentale* prin deschiderea unei noi perspective filosofice ce face din poezie și limbaj orizonturile privilegiate care „lasă să vorbească ființa”; sunt temele pe care filosoful german le va aborda după lucrarea *Scrisoare asupra umanismului* din 1947.

4.2. Repunerea problemei sensului ființei

Ființă și timp este considerată, pe bună dreptate, capodopera lui Heidegger. Publicată incomplet în 1927, această lucrare nu a fost, de fapt, terminată niciodată, ci numai însoțită de un *Post-scriptum* în 1943 și de o *Introducere* în 1949. De ce nu și-a încheiat Heidegger cea mai importantă lucrare? Și care trebuia să fie planul său general?

În paragraful 8 al *Introducerii* din 1949, Heidegger însuși îi prezintă planul, pe care îl reproduc în cele ce urmează, atât pentru evidențierea anvergurii proiectului său, cât și pentru ilustrarea ermetismului scriiturii sale.

Partea întâi	Interpretarea Dasein-ului pe baza caracterului vremelnic și explicarea Timpului ca orizont transcendent al întrebării despre Ființă
	Secțiunea întâi: Analiza fundamentală preliminară a Dasein-ului.
	Secțiunea a doua: Dasein-ul și caracterul vremelnic
	Secțiunea a treia: Timp și Ființă
Partea a doua	Principiile unei deconstrucții fenomenologice a istoriei ontologiei și firul călăuzitor al problematicii temporalității
	Secțiunea întâi: Doctrina lui Kant despre schematism și despre timp, ca stadiu preliminar al unei problematicii a temporalității
	Secțiunea a doua: Fundamentul ontologic al lui „cogito sum” al lui Descartes și supraviețuirea ontologiei medievale în problematica lui „res cogitans”
	Secțiunea a treia: Lucrarea lui Aristotel despre timp drept criteriu al bazelor fenomenale și al limitelor ontologiei antice

Așa cum am arătat când i-am prezentat opera, lucrarea *Ființă și timp* a fost publicată incomplet, limitându-se la acoperirea problematicii primei secțiuni a părții întâi. Motivul acestui fapt poate fi înțeles numai în lumina evoluțiilor ulterioare ale gândirii heideggeriene: în *Ființă și timp* Heidegger nu dispunea încă de un limbaj adecvat abordării și exprimării a ceea ce intenționa să examineze în secțiunile următoare. Tema acestei opere este cea de determinare a unei schimbări radicale de perspectivă în raport cu tradiția metafizicii occidentale, nu doar a modului de gândire, ci chiar și a limbajului în care această gândire se exprimă. Care este „obiectul” pe care cercetarea lui Heidegger îl abordează? Despre ce vorbește *Ființă și timp*?

În *Introducere* Heidegger mărturisește că problematica abordată de *Ființă și timp* este cea a ființei. Meditația asupra ființei a fost însă dintotdeauna problema fundamentală a metafizicii occidentale, căreia i-au fost propuse de-a lungul timpului soluții dintre cele mai diferite. Heidegger refuză să se integreze acestei tradiții, nu dorește să abordeze problema ființei pentru a adăuga încă un răspuns celor care i-au fost propuse deja înaintea lui. Intenția sa este radicală și constă în anticiparea întrebării asupra ființei de o întrebare preliminară. Ceea ce va fi cercetat prin această întrebare preliminară nu este pur și simplu *ființa*, ci *sensul ființei*, care pare a fi complet „uitat” de metafizica occidentală, începând chiar de la Platon. Heidegger consideră că istoria metafizicii occidentale nu este decât istoria uitării ființei, iar filosofia contemporană este mai departe decât oricând de problema sensului ființei.

Știm acum că ceea ce cercetează Heidegger în *Ființă și timp* este *ființa* și că acestei ființe el îi caută mai întâi *sensul*, dar, ca în orice cercetare care procedează sistematic, trebuie identificat și un *interogat*: cui ar trebui să-i fie adresată întrebarea asupra ființei și asupra sensului său? Heidegger susține că această întrebare trebuie adresată *Dasein*-ului, *Existențialului*, adică, potrivit terminologiei heideggeriene, omului, singura formă a existenței care dovedește că deține privilegiul de a-și pune întrebarea asupra ființei: tocmai, deoarece omul este, din câte cunoaștem, singura formă a existenței care se poate interoga asupra ființei, el se bucură, fără îndoială, de o relație privilegiată cu ea. Răspunsul la întrebarea asupra *sensului ființei* nu va putea fi, deci, găsit dacă nu interogăm *Existențialul*.

Să urmărim succint motivația heideggeriană a acestei opțiuni. Lucrurile din jurul nostru sunt, există. Le vedem, acționăm asupra lor, multe dintre ele existau când noi nu eram încă pe lume și vor continua să existe și când noi nu vom mai fi. Noi suntem, lumea există. Dar, mai curând sau mai târziu, totul dispare, totul se află sub dominația timpului. Dispariția într-o zi a tot ceea ce este, a noastră înșine nu mai puțin, nu sunt accidente de traseu, evenimente care s-ar putea întâmpla sau nu. Astfel de evenimente sunt parte a ceea ce noi înșine suntem, sunt parte a ființei

lumii și a ființei omului. Deoarece suntem și noi o parte a marelui joc al ființei, este important pentru noi și pentru ființa noastră ca filosofia să se întrebe *care este sensul ființei*.

Este drept, acest gen de probleme este specific mai ales viziunilor religioase asupra lumii. Credinciosul este convins că sensul vieții sale este fixat de Dumnezeu și că o altă viață, mai autentică, va urma celei actuale, că moartea nu este, deci, sfârșitul existenței, ci doar pragul spre o nouă ipostază a sa. Heidegger consideră însă că problema sensului ființei nu poate rămâne închisă în limitele credinței. *Rațiunea* omului pune această întrebare, iar filosofia n-a încetat să o facă încă de la începuturile reflecției grecești.

Este, deci, în joc *raționalitatea* umană, în fața căreia chiar și Dumnezeu și credința rămân probleme deschise. Religia oferă un răspuns problemei ființei, dar acest răspuns este bazat pe *revelație*. Filosofia are misiunea să revină, *rațional*, la esența acestei probleme. Ea trebuie să se întrebe: ce înseamnă a fi? De ce există oare ceva mai degrabă decât nimic? Ce este nimicul? Ce anume reprezintă ființa mea?

Problema sensului vieții nu vizează însă numai o ipotetică viață de dincolo de moarte. Ea mă privește, în primul rând, pe mine, aici și acum, deoarece eu exist aici și acum, iar ceea ce fac are sau nu are un sens pentru mine sau pentru altcineva. Este oare întemeiată bănuiala că totul este absurd, că viața nu este decât o iluzie sau un vis? Sau presupunerea că ființa, căreia fiecare dintre noi îi aparținem, este izvorul oricărei valori?

În acest spirit Heidegger scrie: „Este, deci, necesară repunerea problemei sensului ființei... Este, deci, necesar să începem cu retrezirea interesului pentru înțelegerea sensului acestei probleme“. Este vorba, deci, despre retrezirea interesului pentru o problemă autentică, pentru o problemă gravă, dar care este ca și adormită în conștiința omului occidental. Ce anume a alungat-o în abisurile conștiinței?

Heidegger răspunde că viața însăși, stilul de viață al omului occidental, dominația tehnicii, a miturilor epocii, ca succesul, puterea, progresul, banii, producția, randamentul, divertismentul etc. au condus la o astfel de situație. Trăim toți expediind pur și simplu analiza problemelor autentice ale existenței noastre, îndepărtându-le de conștiința noastră, nevorbind niciodată serios despre ele. Discuțiile noastre sunt vorbărie goală, care acoperă liniștea, care ne distrează, care ne ajută să ne sustragem. De la ce să ne sustragem? Ce anume ascunde frica de liniștea pe care o evităm recurgând la flecăreală pentru evitarea angoasei? De ce anume fugim când plasăm moartea într-un context raționalizat tratând-o ca pe un lucru, ca pe un eveniment asemănător altora? Procedăm ca și când moartea n-ar fi ceva care pune în discuție, aici și acum, ființa noastră, ca și când ea n-ar fi o posibilitate iminentă în orice moment al vieții.

Dacă acceptăm demersul filosofic pe care Heidegger îl propune în *Ființă și timp*, trebuie să privim în străfundurile ființei noastre, întrebându-ne cine suntem, punându-ne în discuție ca persoane, acceptând să concepem orice moment al vieții noastre ca fiind marcat de fuga de timp, de posibilitatea vieții, ca și de cea a morții. Trebuie să concepem moartea ca pe o *posibilitate reală*, de care trebuie să ținem cont în orice moment al vieții. Tratatând-o nu ca pe o fantasmă a minții, ca pe un gând macabru, ci ca pe ceva care este parte a vieții.

Viața deci, și nu moartea, este tema majoră a reflecției filosofice: fiecare dintre noi există, trăiește, iar sensul acestei vieți este cel care se află sub semnul întrebării când punem problema sensului ființei. Nu viața în general, nu conceptul de viață, ci viața fiecăruia dintre noi este pusă în discuție, deoarece nu există viață decât a unui om sa a altuia. Orice viață de om este o singularitate irepetabilă.

4.3. Analitica existențială a Existentului

Ființa trăiește în noi: în limbajul lui Heidegger, fiecare om, ca și fiecare lucru care alcătuiește lumea, este o *entitate*, ceva care *este*, care *există*. Să urmărim principalele repere ale modului în care autorul *Ființei și tipului* explorează domeniul existenței.

Ființa, entitățile, omul

Putem spune și despre ființă că este? Heidegger răspunde că nu putem: există numai entitățile (lucrurile, omul), nu și ființa. Ființa este ființă a entităților. Nu putem aborda, deci, problema ființei direct. Nu putem cunoaște nemijlocit ființa ca ființă. Heidegger scrie că despre ea nu avem decât o *cunoaștere vagă și indirectă*: știm, mai mult sau mai puțin, ce înseamnă că ceva este, dar dacă ne întrebăm explicit ce este ființa lucrurilor sau a omului (adică a *entităților*) descoperim că nu suntem în măsură să dăm un răspuns satisfăcător.

Analiza problemei ființei nu poate pleca decât de la această cunoaștere vagă pe care o avem despre ea. Este necesar ca cercetarea să se desfășoare după reguli precise și adecvate, în măsură să permită aprofundarea acestei înțelegeri vagi și indirecte a ființei.

Se impune deci, mai întâi, să stabilim regulile metodologice ale cercetării ființei. Este clar că, neputându-ne orienta cercetarea direct asupra ființei, a cărei esență ne scapă, trebuie să o orientăm asupra ființei entităților, adică trebuie să ne întrebăm, despre o anumită entitate, ce anume înseamnă faptul că ea este și care este

natura ființei sale, pentru a putea reveni apoi la sensul ființei ca ființă (totodată, cum vom vedea mai departe, este vorba de o cale de cercetare care nu poate fi parcursă până la capăt).

Ce entitate vom alege pentru a putea desfășura o astfel de analiză? Este neîndoielnic faptul că nu toate entitățile sunt asemănătoare. În mod evident, omul are trăsături diferite de cele ale lucrurilor. Din câte cunoaștem, lucrurile nu-și pun problema sensului ființei, nu se întreabă de ce există, dacă există destin sau ce este neantul. Omul însă o face (Heidegger precizează că nu este vorba numai despre filosof, ci despre orice om, despre omul obișnuit, cu propriile sale interese, despre omul care a decis să adopte un anumit stil de viață și de gândire sau le-a adoptat, pur și simplu, prin imitație; omul ca om este deci cel care poate pune, cel puțin în principiu, astfel de probleme).

Analiza problemei sensului ființei poate să pornească deci chiar de la om, deoarece el este, din câte știm până acum, unica existență pentru care *ființa este – sau poate deveni – o problemă*. În această cercetare omul ca om este implicat personal, în ființa sa cea mai intimă. Ba chiar, conchide Heidegger, una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale ființei omului este însuși faptul că el este, pe cât se pare, singura entitate care-și poate pune problema sensului ființei. Deci omul este o cale privilegiată de cercetare a sensului ființei, deoarece în cazul său chiar ființa se află în joc. În el oricare trăsătură a ființei se manifestă într-un mod mai pregnant și mai profund decât în lucruri. Omul este unica entitate al cărei mod de a fi este cercetarea, în timp ce toate celelalte forme ale existenței pot fi numai obiecte de cercetare. Omul este deci unica existență care, interogându-se asupra sa însuși, interoghează ființa însăși.

Existențial și existență

Să precizăm, mai întâi, terminologia heideggeriană. *Existența* este *modul de ființare specific omului*, în sensul că prin chiar modul său de a fi omul nu poate să nu se întrebe ce semnificație are existența sa. Heidegger denumesc omul cu termenul *Existent* (germ. *Dasein* – „cel care este aici”) pentru sublinierea faptului că el este acea formă a existenței care, în orice ipostază a sa, este o existență factuală, situată, înrupată într-o lume.

Metoda de cercetare elaborată de Heidegger este *analitica existențială a Existentului*; metoda filosofiei are ca obiect omul (*Existentul*), entitate care va fi *analizată* (de aici termenul *analitică*) pentru înțelegerea *ființei*, adică a faptului că în ființarea sa este constitutivă, într-un mod care nu este prea clar, interogația asupra ființei.

Ființa-în-lume

În analiza existenței omului, Heidegger observă faptul că, în cazul său, conștiința – care reprezintă principala sa trăsătură distinctivă în raport cu alte entități – implică întotdeauna o relație: omul întreține un raport permanent cu lucrurile și cu alți oameni. Acest raport nu este însă ceva exterior, ceva accidental, ci este una dintre însușirile definitorii ale existenței sale. În terminologia heideggeriană, omul este caracterizat în mod constitutiv prin *ființa-în-lume*. Această sintagmă sugerează faptul că în ființa omului este implicat în mod structural raportul său cu lumea externă. Ființa mea este o ființă care se află *în lume* și care nu se poate afla nici pur și simplu în sine, nici în altceva. Omul nu este o entitate separată de alte entități, ci una care se află, prin însăși natura sa, în relație cu ele.

Heidegger preia aici noțiunea de *intenționalitate* de la Husserl (care o preluează, la rândul său, de la Brentano), pe care o interpretează însă în contextul *analiticii sale existențiale*. Conștiința mea este întotdeauna conștiința a ceva. Dacă ea este ceea ce eu am mai specific (eu *sunt* oarecum această conștiință), ea are întotdeauna o direcție care trece dincolo de eul meu. Eul este orientat întotdeauna spre lume. Eu trăiesc într-o anumită ambianță (în aceasta sau în aceea, dar întotdeauna într-o anumită ambianță și niciodată în afara ei), cunosc oameni și lucruri, acționez asupra lucrurilor, am legături cu alte persoane. Eu mă definesc, cu precădere, în raport cu lumea: sunt profesor sau inginer, tată sau fiu, sunt credincios sau ateu etc. Toate acestea sunt trăsături care deosebesc eul meu, dar pot să o facă numai prin intermediul unui raport cu lumea.

Această lume nu este, deci, nicicum separată de ființa mea. Dacă vreau să înțeleg cine sunt, trebuie să înțeleg, mai întâi, raportul meu cu lumea, deoarece acest raport este parte a ceea ce eu sunt.

Existențial și proiectul

Heidegger susține că omul trăiește în lume elaborând neîncetat *proiecte*: studiază pentru a deveni profesor sau inginer, se căsătorește pentru a deveni soț și tată, lucrează pentru transforma lumea și pentru a trăi mai bine etc. Raportul pe care el îl întreține cu lucrurile și cu alte persoane este de acest tip: le cunoaște, își propune să le transforme și acționează asupra lor.

Omul nu poate să nu elaboreze proiecte. Viața conștiinței înseamnă proiectare, anticipare continuă a viitorului. Ființa omului este total implicată în această activitate. Heidegger afirmă, cu o sintagmă foarte expresivă, că omul este *aruncat în lume*, deoarece lumea este esențială pentru ceea ce este el, dar lumea nu este eul și omul trebuie, deci, să și-o *aproprieze* (să și-o facă a sa). Proiectele pe care le facem par

a viza lucrurile și pe ceilalți oameni, dar, în fond, ele structurează eul nostru, ne construiesc ca persoane, ne spun cine suntem. Lumea este oglinda mea, iar fără lume eu nu sunt nimeni. Nici lumea nu este un ansamblu de lucruri și de persoane date ca atare, ceva care ar exista la fel chiar dacă eu nu aș exista. Lumea se naște ca lume a *mea*, deoarece ființa mea o unifică, o semnifică și o transformă în ceva cu care eu am întotdeauna un raport: orașul meu, casa mea, profesia mea, familia mea, prietenii mei etc. Eul meu este elementul decisiv pentru constituirea lumii mele. Desigur, omul nu poate fi înțeles drept cauză a realității în sensul metafizic al termenului: *Heidegger nu este un idealist*, cel puțin nu în accepția tradițională a acestui termen, deci, din perspectiva concepției sale, omul nu „produce” lumea ca atare. Când spune că omul este fundament, el vizează mai ales faptul că omul permite lumii să se facă prezentă: omul este fundamentul ființei entităților, deoarece le oferă un orizont în care le face vizibile. Heidegger numește această capacitate a Existentialului de întemeiere a prezenței entităților *transcendență*.

Cine sunt, deci, eu? Care este ființa mea? Heidegger răspunde că eu sunt ceea ce reușesc să fiu în lume. Exist în raport cu lucrurile și cu persoanele. Dar această existență a mea este una autentică? Sunt eu cu adevărat cineva care pentru a exista are nevoie de lume? Am într-adevăr nevoie de haine scumpe pentru a mă simți bine? Am într-adevăr nevoie de succes sau de bani pentru a mă considera împlinit? Am într-adevăr nevoie de afecțiunea celorlalți pentru a nu intra în depresie? Sunt oare cineva fără lume sau toată ființa mea constă în construirea unei lumi ca lume a mea?

Viața neautentică

Modul în care omul, „mai întâi și de obicei”, se poate realiza, proiecta, este cel al adoptării necritice a comportamentului și opiniilor medii ale contextului său social-istoric. Trăsătura definitorie a acestei adoptări este, după Heidegger, impersonalitatea anonimă a lui „se”, care determină individul să gândească așa cum *se* gândește, să acționeze așa cum *se* acționează etc. Rațiunea unei astfel de conduite trebuie căutată în existența celorlalți: Existentialul, adică omul, nu se află numai în lume, ci și împreună cu alți Existenți, fiind în mod constitutiv un *co-Existent*. Drept urmare, el tinde să-și alieneze propriul mod de a se proiecta ca existență, adoptând necritic modul în care, de obicei, și ceilalți se proiectează și există. Manifestările tipice ale acestui „stil” de existență sunt:

- o *flecăreala*, care este un discurs în care ceea ce se urmărește nu este însușirea adecvată a sensului lucrurilor, ci discursul însuși, un discurs care nu este o comunicare autentică, ci numai un flux de cuvinte;
- o *curiozitatea*, care este o falsificare a sensului autentic al percepției, adică a atitudinii naturale a omului în raport cu lucrurile; ea se caracterizează, mai

ales, prin incapacitatea de zăbovire asupra a ceea ce se prezintă atenției, prin lipsa de răbdare, care determină deplasarea continuă a atenției spre alte lucruri și, drept urmare, prin distragerea sa;

- o *echivocul*, care este convingerea individului de-a fi „înțeles, reținut și clarificat” sensul a ceea ce se întâmplă sau a ceea ce se vorbește, când, de fapt, acest sens îi rămâne complet străin.

Heidegger numește această modalitate de existență, caracterizată prin afundarea în impersonalitatea lui „se” și prin flecăreală, curiozitate și echivoc, *înjosire*. Ea nu este o posibilitate pe care omul o alege, ci una în care el se găsește deja aruncat dintotdeauna, în măsura în care, cum am văzut, el se află în lume împreună cu alți oameni.

Viața neautentică înseamnă, deci, reducerea întregului meu eu la lucruri, la afecte, la raporturile cu alte persoane. Voi uita, astfel, de eul meu profund și voi fi fericit de hainele mele, de munca mea, de femeia pe care o iubesc. Îi voi spune: te iubesc, și-i voi spune adevărul, deoarece întreaga mea ființă se reduce la iubirea pentru ea. Dar cine este cu adevărat cel care iubește? Cine este, în fond, eul care se exprimă prin iubire?

Dacă uit de mine, întreaga mea ființă se reduce exclusiv la a mă proiecta în afară de mine. În măsura în care uit de mine, *viața mea este neautentică*, în sensul că ea nu implică, de fapt, eul meu. Mă pierd în vorbăria lumii (pălăvrăgeala pentru acoperirea vidului liniștii care nu încetează să mă întrebe: cine ești? ești cineva fără femeia ta? ești cineva fără munca ta?), mă pierd în muncă, în *grija* pe care o pun în ceea ce fac. Preocupările mele sunt orientate exclusiv spre ceilalți sau spre lucruri și prin intermediul lor eu îmi realizez eul, anulând însă propriile mele trăsături autentice, originalitatea mea unică, irepetabilitatea mea; mă adaptez la ceilalți și la contexte, dar mă afund astfel într-o existență anonimă. Trăiesc uitând de problema sensului vieții. Pot face acest lucru, deoarece el este una dintre posibilitățile ființei mele. Una dintre trăsăturile ființei mele este că ea poate îndepărta de sine problema sensului ființei.

Viața autentică

Pot urma însă și o cale complet diferită. Pot scăpa de vorbărie și de rutină, pot medita asupra lucrurilor și a semenilor pentru a descoperi că *eu* sunt cel care le conferă sens și valoare, pe care ele nu le au în ele însele; pot trăi meditând la viața mea și la ceea ce este ea în mod autentic. Astfel, voi reuși să trăiesc gândind lucid că trăirea este trecerea, că ceea ce știu despre ființa mea este indisolubil legat de timp. Prin termenul *autenticitate* Heidegger înțelege tot ceea ce este înrudit cu ceea ce este cu adevărat propriu individului: omul se proiectează, deci, ca existență autentică numai atunci când și în măsura în care se ia în stăpânire pe sine însuși.

Există, deci, în mine și posibilitatea unei *vieți autentice*, a unei vieți care nu îndepărtează conștiința mea de ceea ce eu sunt cu adevărat, ci îi impune faptul de a fi ca problemă a mea. Tot ceea ce eu știu despre ființarea mea este faptul că *sunt în lume*, că ființa mea constă în a fi continuu în afară de mine, dar, în același timp, ea constă și în căutarea posibilităților mele cele mai autentice. Nu sunt o ființă care rămâne în sine, ci o ființă care devine proiectându-se în orice moment asupra lumii prin intermediul proiectelor. Aparent eu proiectez o transformare a lumii, dar, în realitate, proiectez realizarea unei posibilități a ființei mele: va deveni realitate această posibilitate sau aceea. „*Libertatea* – scrie Heidegger – *este întotdeauna posibilitatea sa*“. Ființa mea constă în această proiectare.

Temporalitatea

Dacă optez pentru calea unei *vieți autentice*, dimensiunea *temporalității* este primul obiect de meditație care mi se impune pentru înțelegerea ființei mele, posibilitate pe care numai omul o are, deoarece numai omul este ființa care poate resimți ca pe o problemă, și nu numai ca pe un simplu fapt, propria sa ființare.

Dominația permanentă de către timp nu este ceva accidental pentru ființa mea. Dacă ea ar fi accidentală, ar trebui să pot gândi ființa independent de timp și apoi să concep timpul ca pe una dintre trăsăturile sale, alături de altele. Dar eu nu pot gândi ființa mea în afară de timp: eu *sunt* în măsura în care trăiesc, iar a trăi înseamnă a exista, adică a mă proiecta în afară de mine într-o lume, care devine lumea mea, prin intermediul activității mele continue de proiectare. Și ce înseamnă proiectare – a mea însumi și a lucrurilor – dacă nu a acționa asupra timpului? Conceperea unei transformări a lucrurilor, mobilizarea voinței pentru transpunerea în realitate a acestei posibilități sau a aceleia, înseamnă anticiparea viitorului în mintea mea, înseamnă să acționez în prezent în vederea viitorului. Nu pot gândi ființa mea fără toate acestea, nu pot gândi nici ființa fără timp, nici timpul fără ființă. *Temporalitatea* este dimensiunea cea mai caracteristică pe care eu pot să o descopăr despre ființă dacă aleg să trăiesc în mod autentic raportul cu mine însumi, cu semenii și cu lucrurile.

Moartea ca posibilitate și angoasa

În această meditație asupra vieții mele în asumarea sa autentică ajung, mai devreme sau mai târziu, să mă confrunt cu moartea mea. Nu cu moartea ca fapt existențial: cu această moarte nu mă pot confrunta niciodată, deoarece ea va suprima ființa mea. Dar chiar aceasta este problema. Eu sunt sigur de moartea mea, sunt sigur că va veni un moment în care ființa mea nu va mai fi ființă (nu am nici cea mai

vagă idee despre ceea ce va fi, nici despre ce înseamnă că ființa nu va mai fi: ce înseamnă de fapt neființa?). Sunt tot atât de sigur că nu știu când voi muri. Sper să se întâmple cât mai târziu, dar știu foarte bine că acest fapt poate surveni oricând. Orice moment al vieții mele este, deci, marcat de *posibilitatea* morții. Și chiar *moartea ca posibilitate*, nu ca realitate, este cea care mă împiedică să meditez autentic asupra vieții mele. Ea este, scrie Heidegger, *posibilitatea cea mai caracteristică a ființei*, în sensul că în orice moment omul este suspendat între ființă și neant: poate oricând să înceteze să fie.

Se impune precizarea că *moartea*, așa cum o concepe Heidegger, nu este:

- o ea nu este, mai întâi, simplul *fapt biologic* de a muri, încetarea existenței; adică nu se poate spune că moartea duce la încetarea existenței, deoarece acesteia nu i se confirmă sfârșitul; o astfel de interpretare a morții presupune, de fapt, o concepție asupra omului ca simplă prezență, ca ceva care, atât timp cât este viu „este”, iar după moarte „nu va mai fi”; dar omul nu este, așa cum știm, o simplă prezență;
- o moartea nu este nici *una dintre posibilitățile* omului, ultima, cea care se va realiza la sfârșitul vieții sale; valorificând observația făcută încă de Epicur, Heidegger precizează că moartea nu este de fapt una dintre posibilitățile omului, deoarece, la limită, atunci când ea survine, omul nu mai este „aici”, nu mai are lumea sa.

Ce este atunci moartea? Heidegger răspunde că ea este caracterizată prin însușirea de *a fi ceva de nedepășit*, iar aceasta înseamnă:

- o mai întâi, nimeni nu i se poate sustrage și nu o poate evita, spre deosebire de alte posibilități, care pot fi alese sau nu;
- o în al doilea rând, și mai profund, este faptul că ea nu lasă loc pentru nici o posibilitate de proiectare a omului: moartea este „posibilitatea imposibilității pur și simplu a Existentialului”.

Dacă este abordată cu luciditate, această stare de lucruri va genera *angoasa*, acel sentiment specific pe care îl încercăm în fața conștiinței *neantului* care privește propria noastră ființă. Angoasa nu trebuie confundată însă cu *frica*: ți-e frică întotdeauna de ceva anume, de un pericol real sau imaginar, dar de ceva care există (un dușman cu care poți lupta sau o situație pe care o poți înfrunta, oricât de mici ar fi șansele de reușită, o situație cu care – oricum ar sta lucrurile – poți avea un raport). În conștiința neantului, care este cea mai autentică dintre posibilitățile pe care le am, nu există nimic împotriva căruia să pot lupta: nu am un dușman, deoarece propria mea ființă îmi este dușman. Neantul, în calitate de componentă *reală* a existenței mele, este cel care generează angoasa mea.

Preluând de la Kierkegaard (1813-1855) punerea generală a problemei angoasei, Heidegger aprofundează fenomenologic acest important concept al filosofiei sale, încercând să clarifice:

- față de ce simțim angoasa?
- din ce motiv simțim angoasa?
- ce este angoasa?

Angoasa nu este resimțită, cum anticipam mai sus, în fața unui obiect determinat, cum se întâmplă în cazul fricii, ci a unui indeterminat, care nu este „nimic și în nici un loc”. Motivul pentru care simțim angoasa nu este durerea, un fapt neplăcut sau o situație periculoasă, ci faptul însuși de a fi în lume. Dar *de ce* este generator de angoasă faptul de a fi în lume? Heidegger răspunde că, deoarece prin angoasă omul intră în relație îndeosebi cu ceilalți oameni, este lipsit de certitudinile sale, este pus în fața sa însuși ca pură posibilitate de ființare: este existența în sine însăși a ființei angoasate, împingând astfel omul să-și afle refugiul în ceva care-i permite să evite acest gând. Angoasa se dovedește a fi deci, în esență, sentimentul de *înstrăinare* pe care omul îl trăiește față de sine însuși: un sentiment care îl face să nu se simtă în „propria sa casă”, deoarece îl lipsește de relația sa intimă cu lumea.

Sintetizând, angoasa se dovedește a fi o stare afectivă resimțită în fața propriei ființe *aruncate în lume*, deoarece se percepe ca posibilitate de ființare.

Viața autentică și anticiparea morții

Apelând la un joc de cuvinte, Heidegger apreciază că moartea ar fi pentru Existent, adică pentru om, „*posibilitate autentică*” și „*autentică posibilitate*”: *posibilitate autentică*, deoarece, definind Existentul ca posibilitate pură, ne indică posibilitatea care-i este cea mai caracteristică; *autentică posibilitate*, deoarece, nefiind niciodată experimentabilă direct de om (îi văd murind pe alții, dar nu știu nimic despre moartea mea), ni se dezvăluie ca posibilitate pur și simplu. Aceasta înseamnă că ea revelează Existentului, ceea ce este el ca totalitate, adică, așa cum am menționat deja, *ființare-pentru-moarte*. Cu o condiție însă: ca Existentul să dorească să și-o asume ca posibilitatea sa autentică.

Am revenit astfel dintr-o altă perspectivă la problema *autenticității vieții*. A opta pentru o existență autentică înseamnă asumarea morții ca propria posibilitate constitutivă. Heidegger numește această angajare a individului *anticiparea morții*, ceea ce nu înseamnă să fii preocupat în orice moment al vieții de faptul că vei muri, ci să te asumi ca posibilitate pură, să te proiectezi liber rămânând deschis permanent la noi posibilități. Dar cum poate omul, dispersat în existența neautentică, să-și accepte propria *ființare-pentru-moarte* și să-i asume consecințele?

Vocea conștiinței este cea în măsură să opereze această adevărată conversiune, eliberând Existentul din înjosire. Ea nu îi spune nimic concret omului,

dar prin liniștea sa îl face conștient de faptul că se află deja dintotdeauna într-o stare de vinovăție. Această vinovăție, această negativitate, pe care existența neautentică tinde să o ascundă, să o facă uitată, constă în faptul că Existentialul este un „nimic“, aruncat în lume fără să o dorească și condamnat să devină mereu ceea ce nu este încă. Atunci când Existentialul ajunge să asculte această liniște provocatoare, poate decide să iasă din anonimatul lui „se“ și să se accepte în posibilitatea sa cea mai caracteristică, adică moartea. Decizia este cea care-i face posibilă Existentialului anticiparea morții.

Moartea, conchide Heidegger, trebuie anticipată, dacă dorim să trăim autentic. Ea trebuie anticipată în sensul că trebuie să trăim ținând constant prezente în conștiință situațiile reale în care trăim; trebuie să ne amintim că moartea este, *astăzi, nu mâine*, posibilitatea cea mai caracteristică a ființei noastre; trebuie să ne amintim de *prezent* în orice proiect pe care îl facem asupra noastră sau asupra lumii.

Prin toate aceste analize nu am răspuns încă la întrebarea asupra *sensului ființei*. Până acum am înțeles numai că nu putem concepe această problemă în afara dimensiunii timpului: „Proiectul unui sens al ființei în general poate fi realizat numai în orizontul timpului“.

Regândirea omului ca *ființare-pentru-moarte* și determinarea existenței autentice ca anticipare a morții ne permite să pătrundem în însuși nucleul întregului demers fondator desfășurat de Heidegger în *Ființă și timp*. Însuși conceptul de *anticipare a morții* este cel care face posibil acest lucru.

În acest concept se manifestă pregnant trei aspecte de maximă importanță:

- o mai întâi, în anticiparea morții omul se înțelege în modul său cel mai caracteristic, ca posibilitate pură, ca aceea ce prin definiție nu este niciodată el însuși, ci întotdeauna urmează să fie, adică structural proiectat în viitor;
- o în al doilea rând, deoarece anticiparea este făcută posibilă de decizie, ea se înrădăcinează în conștientizarea de către om a faptului că se află dintotdeauna într-o stare de vinovăție din care se impune să iasă; adică, în timp ce se deschide spre propriul viitor, omul se împovărează simultan cu propriul său trecut;
- o în fine, dat fiind că omul experimentează în fiecare moment posibilități deja deschise de anticipare, el se manifestă mereu și ca *prezent*.

Este ușor de recunoscut în aceste trei aspecte dimensiunile clasice ale temporalității și, din această perspectivă, putem intui rezultatul întregii analize heideggeriene. Omul este, în ultimă instanță, *temporalitate*. Dat fiind că la începutul cercetării sale Heidegger a clarificat raportul privilegiat pe care omul îl întreține cu ființa, în sensul că studiul ființei a trebuit să fie pregătit de un studiu preliminar

al omului, această înțelegere fundamentală a Existentului ca temporalitate nu poate decât să arunce o nouă lumină și asupra misterului ființei. Dacă omul are de-a face cu ființa, iar omul este temporalitate, probabil că temporalitatea se constituie și ca orizont al ființei: *ființa este timp*.

Aceasta este concluzia revoluționară care se profilează în ultimele pagini ale *Ființei și timpului*. Ea deschide cel puțin două probleme de extraordinară importanță:

- a. mai întâi, conceperea ființei ca temporalitate înseamnă răsturnarea radicală a punctului de vedere al metafizicii occidentale în această problemă. Aceasta, așa cum parțial deja s-a văzut, gândea ființa în termeni de simplă prezență, de existență reală; după *Ființă și timp* o astfel de poziție nu mai este acceptabilă și ea va fi complet revizuită;
- b. această repunere a problemei ființei pomînd de la timp era obiectivul care se aștepta să fie asumat de ultima parte a capodoperei lui Heidegger, pe care acesta nu a mai scris-o niciodată. Motivul, pe care l-am anticipat deja, este de natură lingvistică: Heidegger nu a putut termina *Ființă și timp*, deoarece nu a dispus de un limbaj în măsură să-i permită să atingă acest obiectiv. Întrucît tradiția filosofică anterioară lui concepute ființa radical diferit de modul în care Heidegger a înțeles-o, și limbajul pe care ea îl întrebuința pentru exprimarea punctului său de vedere trebuia reconstruit.

Soluționării acestei probleme îi va fi consacrată, după *Ființă și timp*, întreaga reflecție heideggeriană, al cărei registru tematic va oscila între două momente fundamentale:

- a. *critica istoriei metafizicii* ca etapă a evoluției filosofiei occidentale în care problema ființei și, mai ales, a sensului său a fost pusă inadecvat și, în fond, uitată, și depășirea metafizicii prin inaugurarea unei noi perspective asupra ființei;
- b. *reconsiderarea posibilităților limbajului* din perspectiva noii concepții asupra ființei.

4.4. Limbajul și poezia

De ce discursul asupra ființei ca ființă – adică discursul pe care tradiția grecească ni l-a transmis ca *metafizică* și pe care Heidegger l-a reconsiderat în *Ființa și timpul* – nu poate fi finalizat?

Să ne întoarcem la tradiția grecească. Începând cu Platon, ființa a fost concepută drept *ceea ce este*, adică a fost concepută drept ceva existent. Dar ființa

nu este ceva existent; ea nu este ceea ce, pur și simplu, există. Desigur, în existența omului și a lucrurilor ființa se exprimă, dar dimensiunea temporalității ne-a dezvăluit că ființa ca ființă trece dincolo de simpla sa prezență în entitățile existente. Este posibilă desfășurarea discursului filosofiei până la dezvăluirea raportului originar dintre ființă și timp?

Pentru Heidegger limbajul metafizicii – și, într-un sens mai general, limbajul întregii culturi occidentale – este întemeiat, începând cu Platon, pe echivalența dintre ființă și entitățile existente. Occidentul și-a construit întreaga istorie pe ascunderea adevăratei și autenticei probleme a sensului ființei. Astăzi nu mai este nici măcar posibilă o cercetare liberă a ființei: menirea filosofului este să *demaște această uitare a ființei*, care caracterizează cultura noastră.

Toate aceste considerații nu privesc însă numai filosofia. Uitarea ființei a structurat întreaga cultură și civilizație a lumii occidentale. Filosoful trebuie să meargă împotriva a ceea ce Heidegger numește „*destinul Occidentului*”, adică împotriva direcției evolutive a istoriei noastre. Un destin care ne condiționează și ne limitează enorm.

Să ne gândim la tehnică, împotriva căreia Heidegger a scris pagini extrem de dure. Dominația tehnică a lumii a fost făcută posibilă de știință, care concepe ființa ca lucru, ca entitate: ca pe ceva de dominat, nu ca viață. Omul occidental și-a aflat propriul sens și propria realizare în această dominație și a devenit el însuși un angrenaj al sistemului de dominație. A devenit el însuși mașină, victimă a sistemului pe care l-a construit: dominăm natura, dar cine se mai poate sustrage acestei dominații? Cine se mai poate elibera de logica banului, de identificarea valorii omului cu ceea ce el are sau cu ceea ce el știe?

Deoarece menirea filosofului este să-și asume un destin de cercetare a sensului ființei, *limbajul* culturii occidentale – unicul pe care el îl posedă – i se va revela ca *înșelător*. Acest limbaj este construit în întregime cu ajutorul categoriilor metafizicii clasice, care identifică ființa cu entitățile existente.

Cercetarea filosofică trebuie continuată pe alte căi. Ea trebuie să demaște limbajul metafizicii și al întregii culturi occidentale, denunțându-i contradicțiile interne. Dar în acest limbaj, chiar dacă este acoperită cu o mască, se revelează ființa însăși. Limbajul o ascunde, dar prin chiar această ascundere o revelează. Filosoful trebuie să-i observe și să-i interpreteze *semnele*.

Toate lucrările ultimei perioade a creației heideggeriene, fundamentale, dar și tot mai obscure sub raport lingvistic, se lasă citite îndeosebi ca tentativă de aprofundare a acestui nou concept de ființă și, mai ales, a modalităților manifestării sale. Din multitudinea de sugestii pe care ultimul Heidegger le lansează în această direcție, mă limitez la conturarea a doar trei teme, care, mai mult decât altele, mi se par demne de semnalat datorită relevanței lor teoretice.

1. concepția asupra artei;
2. concepția asupra poeziei;
3. concepția asupra limbajului.

1. Heidegger consideră că *opera de artă* ni se înfățișează, mai întâi, ca un lucru printre alte lucruri: un tablou, o statuie, un edificiu sunt, de fapt, mai ales la o primă privire, lucruri asemenea altora. Există vreo deosebire între o operă de artă și un lucru obișnuit? În ce sens? Dat fiind că de obicei orice lucru servește la ceva, este un instrument, prin ce se deosebește opera de artă de un simplu mijloc, de un instrument?

În lucrarea *Originea operei de artă*, inclusă în culegerea *Căi care nu duc nicăieri*, Heidegger pleacă de la o experiență concretă: observarea unei perechi de încălțăminte de țaran. Nu însă de la observarea sa nemijlocită, ci de la cea mijlocită de un faimos tablou al lui Van Gogh, care transfigurează acea încălțăminte. Desigur, încălțăminte servește la ceva, protejează picioarele, ține de cald etc., dar în tabloul lui Van Gogh ea ne dezvăluie și altceva decât caracterul său strict instrumental: pentru țaran ea este credincioasă, reprezintă legătura sa cu pământul, deschide lumea sa etc., dobândește, deci, un sens mai profund decât simplul fapt că servește la ceva.

În concluzie, opera de artă dezvăluie esența lucrurilor, deschide ființa, este locul în care se revelează adevărul. Aceasta înseamnă că nu lucrul reprezentat este cel care dezvăluie și întemeiază opera, ci invers. Ce este atunci opera? Heidegger consideră că două sunt trăsăturile sale fundamentale: opera *aduce pământul aici* (înfățișează natura) și *prezintă o lume* (face posibilă cultura).

Astfel concepute, *pământul* și *lumea* aparțin istoriei adevărului ca dialectică a iluminării și ascunderii. Întrucât prezintă o lume și înfățișează pământul, opera de artă este, deci, un loc al manifestării adevărului. Din această perspectivă, activitatea artistică este o „lăsare-să-vină-afară”, o manifestare, o dezvăluire a adevărului.

2. Această concepție sugestivă asupra artei este reluată și aprofundată în conferința din 1936 intitulată *Hölderlin și esența poeziei*. În ea, jucându-se cu etimologia germană a termenului *poezie* (*Dichtung*, derivat din verbul *dichten*, care înseamnă „a compune versuri”, dar și „a crea”, „a produce”, „a inventa”), Heidegger identifică în poezie esența creației artistice în general: în calitate de deschidere și de salvagardare a adevărului lucrurilor, ea este în sens propriu *poezie*, adică „proiectare iluminantă a adevărului” sau chiar „numirea fondatoare de ființă și esență a tuturor lucrurilor”, sintagme în care poezia nu mai înseamnă compunerea de versuri, ci limbajul în sens amplu și profund, și, deci, acea spunere originară care, numind entitățile, le deschide.

3. Deci, arta, concepută drept cale privilegiată spre adevăr și spațiu de manifestare a ființei, este, în sens propriu și profund, poezie, iar poezia în calitate

de spusere este *limbaj*. Ajungem astfel, spre sfârșitul aventurii gândirii heideggeriene, la una dintre problemele pe care el le-a analizat cu mare insistență în ultimele creații: filosoful german a abordat problematica limbajului mai ales în lucrările incluse în culegerea *În drum spre limbaj* (1959).

Heidegger își desfășoară analiza pe care o întreprinde din perspectivă fenomenologică: „*Noi vorbim în stare de veghe și în somn. Vorbim mereu... Omul este om în măsura în care vorbește... Pretutindeni este prezent limbajul*”. Vorbirea și limbajul se întâlnesc, deci, cotidian și constituie ceea ce îi este specific omului. Pe de altă parte, ceea ce aproape întotdeauna pare a fi evident, se dovedește apoi în mare măsură refractar oricărei tentative de explicație. Limbajul nu se sustrage, nici el, acestei curioase norme: cum observă inspirat Heidegger, „*În realitate, a vorbi despre limbaj este poate mai greu decât a scrie despre liniște*”. Chiar această dificultate este cea care impune obiectivul cercetării: ce este, deci, limbajul?

După Heidegger, simțul comun atribuie acestui fenomen cel puțin trei semnificații:

- „*vorbirea este o exprimare*”, adică este expresia a ceva care se posedă „înăuntrul” și se dorește a fi comunicat „în afară”;
- „*limbajul este o activitate a omului*”, adică este una dintre trăsăturile care disting omul și umanitatea sa;
- „*limbajul este o atribuire de prezență și de figură a realului și irealului*”, adică este descrierea și explicarea oricărui lucru, fie el real, fie imaginar.

Așa cum se vede, toate aceste trei semnificații sunt subordonate perspectivei antropologice asupra limbajului și îi denaturează adevăratul nucleu. În fond, ceea ce interesează în limbaj nu este faptul de a fi vorbit, ci vorbirea sa. Deci, nu omul vorbește limbajul, ci el este vorbit de limbaj. Cu cuvintele lui Heidegger, „*Limbajul vorbește. Vorbirea sa solicită diferența, care readuce lumea și lucrurile la simplitatea intimității lor, permițându-le să fie ele însele. Limbajul vorbește. Omul vorbește în măsura în care se supune limbajului. A se supune înseamnă a asculta. Ascultarea este posibilă numai în măsura în care este legată de solicitarea liniștii printr-o relație de apartenență*”.

Tocmai deoarece în limbaj el găsește spațiul privilegiat al deschiderii sensului ființei, tocmai deoarece cuvântul este cuvânt despre ființă, meditația ultimului Heidegger devine un amplu dialog cu originile gândirii grecești și cu creația poezilor. În fragmentele presocraticilor, îndeosebi ale lui Anaximandros din Milet și Parmenides din Elea, în aforismele lui Heraclit din Efes și Friedrich Nietzsche, ca și în poezia lui Friedrich Hölderlin, Rainer Maria Rilke și Georg Trakl, el găsește tot atâtea prilejuri pentru gândirea originarului, iar filosofia sa „ascultă” ceea ce ei spun.

4.5. Scopul filosofiei și datoria gândirii

În finalul prezentării gândirii lui Heidegger, voi încerca să evaluez succint din perspectivă critică extraordinara sa experiență filosofică. Am în vedere următoarele trei aspecte pe care ea le ridică:

1. problema diferitelor *interpretări* ale filosofiei sale;
2. *întrebările* pe care ea le-a generat în istoriografia filosofică;
3. *achizițiile* teoretice pe care gândirea sa le-a făcut posibile.

1. Heidegger ridică mari dificultăți nu doar ca filosof, ci și din perspectivă critică și aceasta mai ales, deoarece, până la publicarea în 1947 a *Scrisorii asupra umanismului*, poziția sa de gândire coincidea în esență cu tezele expuse în *Ființă și timp*. După *Scrisoarea asupra umanismului* gândirea sa a urmat alt curs, care ridică și el serioase probleme de interpretare. Ținând cont de această evoluție, apreciez că multiplele interpretări care i-au fost propuse gândirii sale pot fi reduse în esență la trei:

- a. interpretarea *existențialisto-spiritualistă*;
- b. interpretarea *metafizică*;
- c. interpretarea *hermeneutică*.

a. Interpretarea pe care am denumit-o *existențialisto-spiritualistă* vizează îndeosebi două tradiții de gândire: cea franceză, ilustrată de autori ca Louis Lavelle și René Le Senne și expusă sistematic în textele istoriografice ale lui Jean Wahl, și cea italiană, marcată de actualismul lui Giovanni Gentile și identificabilă mai ales în lectura lui Heidegger propusă de Armando Carlini. Comună ambelor interpretări este accentuarea componentei „existențiale” a *Ființei și timpului*, care sfârșește prin minimalizarea poziției centrale a problemei ființei și face din Heidegger filosoful angoasei, al opțiunii și morții. De această interpretare a gândirii sale se va disocia Heidegger însuși în *Scrisoare asupra umanismului*.

b. O abordare diferită preconizează însă interpretările propuse filosofiei heideggeriene începând din anii '50 ai secolului al XX-lea, care au ca element comun lectura *metafizică* a operei lui Heidegger. Conform acestei orientări, după ce a intuit în *Ființă și timp* adevărata dimensiune a problemei ființei, care constă în „închiderea” sa în dimensiunea temporalității finite, Heidegger s-a îndepărtat treptat de ea în anii următori, revenind la interpretarea ființei într-o manieră apropiată de cea pe care a conceput-o întotdeauna metafizica occidentală, de care el s-a distanțat programatic întreaga viață. Semnificative pentru această orientare sunt interpretările propuse de Pietro Chiodi și Karl Löwith, ultimul fost student al lui Heidegger la Freiburg.

c. Cea mai recentă este, în fine, lectura *hermeneutică* al gândirii heideggeriene, care-și află în Otto Pöggeler exponentul său cel mai subtil și mai rafinat. Abandonând

dilema unui Heidegger existențialist sau a unui Heidegger metafizic, Pöggeler își concentrează interesul mai ales asupra a două probleme: cea a sacrului și cea a limbajului, evidențiind astfel încărcătura hermeneutică a filosofiei heideggeriene și strânsa sa legătură cu experiența religioasă. Cea mai cunoscută expresie a acestei lecturi a gândirii heideggeriene este însă cea datorată lui Hans Georg Gadamer.

2. Evitând problemele pronunțat teoretice, se poate aprecia că există, încă o dată, trei *probleme istoriografice* principale pe care critica heideggeriană le-a dezbătut cu precădere:

a. problema *existențialismului* lui Heidegger;

b. problema „*cotiturii*” gândirii sale;

c. problema *adeziunii sale la nazism*.

a. Cum am menționat deja, Heidegger însuși a refuzat să fie considerat existențialist, clarificând astfel esența problemei, deși o bună parte a criticii continuă să-l considere astfel. De fapt, dacă-i examinăm concepția cu atenție, constatăm că singurul moment al gândirii sale care ar putea autoriza o astfel de lectură este analitica existențială din *Ființă și timp*. Ea nu este însă obiectivul final al cercetării lui Heidegger, ci doar momentul său pregătitor! Heidegger nu intenționează, deci, să analizeze existența sub toate formele sale, ci să o interogheze pentru a găsi răspuns la problema ființei. Obiectul cercetării sale este, deci, ființa, nu existența! Concluzia care se impune este că filosofia sa este *ontologie fundamentală, nu existențialism*.

b. În ceea ce privește problema așa-numitei „*cotituri*” a gândirii heideggeriene, mi se pare suficient ceea ce am precizat deja în legătură cu această problemă pe parcursul acestei prezentări. Problema existenței și cea a ființei nu constituie două momente distincte și eterogene ale cercetării heideggeriene, astfel încât să se poată vorbi despre o „*cotitură*” atunci când Heidegger pare a-și fi deplasat interesul de la una pentru a și-l orienta spre cealaltă. Ele reprezintă, așa cum am menționat, două momente ale aceleiași cercetări, primul fiind cel în care este examinată existența pentru a se obține răspunsuri la întrebări despre ființă, iar cel de-al doilea este cel în care este abordată direct ființa; aceasta a constituit însă fundalul și în primul dintre cele două momente, reprezentând adevăratul nucleu al filosofiei sale.

c. Am ajuns la ultima problemă, cea care vizează adeziunea lui Heidegger la *nazism*. Întrucât nu este propriu-zis filosofică, ea n-ar trebui, probabil, nici măcar să-și afle locul în această prezentare, dar mă voi referi totuși succint la ea datorită marelui ecou pe care unele luări de poziție din ultimele decenii pe această temă l-au avut. Mă limitez să constat doar că:

- eventualul nazism dovedit – care este cel puțin discutabil! – al lui Heidegger-omul nu implică, oricum, nimic în plus sau în minus cu privire la Heidegger-filosoful;

- adeziunea lui Heidegger în 1933 la Partidul Național Socialist German nu implică faptul că el ar fi fost și sub raport ideologic un nazist convins;
- la exact un an de la înscrierea sa în partidul nazist, Heidegger și-a dat demisia din funcția de rector al Universității din Freiburg și s-a distanțat de orice implicare sau activitate politică;
- din perspectiva concepției sale asupra istoriei metafizicii ca destin în care ne situăm fără s-o fi dorit, nazismul, care este și el parte a istoriei, nu este, deci, nici ceva de dorit, nici ceva definitiv; dimpotrivă, asemenea oricărui fapt istoric este și el destinat să apună istoric făcând posibilă depășirea sa.

3. În concluzia întregului demers desfășurat pe parcursul acestei prezentări, voi semnala doar principalele achiziții teoretice ale filosofiei lui Heidegger din perspectiva evoluțiilor pe care ea le-a făcut posibile în filosofia contemporană. Dintr-o astfel de perspectivă se poate conchide că:

a. mai întâi, analitica existențială și demersurile pe care ea le-a propus au contribuit la afirmarea *filosofiei existențialiste*, constituind un punct de referință obligatoriu pentru toți gânditorii care aparțin acestei orientări, primul dintre ei fiind Sartre cu opera sa fundamentală *Ființa și neantul*; tot din ea s-a inspirat și o interesantă orientare psihoterapeutică numită *Daseinanalyse*, consacrată mai ales prin contribuțiile lui L. Binswanger;

b. în al doilea rând, intuiția cercului hermeneutic, caracterizarea omului ca existență situată în orizontul înțelegerii și a interpretării, analizele pertinente ale limbajului, au constituit punctul de plecare atât al *hermeneuticii* lui H.G. Gadamer, cât și al *deconstructivismului* lui J. Derrida și G. Deleuze;

c. în al treilea rând, intuiția genială a raportului original al artei cu ființa și cu adevărul a deschis calea unei noi fundamentări a *studiilor de estetică*, concretizată, de exemplu, în cercetările de estetică ale lui M. Dufrenne sau în problematica simbolicului, așa cum a fost ea concepută de P. Ricoeur;

d. în fine, în caracterizarea fundamentului ca absență a fundamentului se recunoaște originea așa-numitei *gândiri slabe*, căreia îi pot fi subsumate mai ales contribuțiile lui G. Vattimo și M. Cacciari și care constă în repudierea conceptelor „tari” de ființă și de adevăr, specifice tradiției metafizice occidentale.

Dar meritul cel mai mare al lui Martin Heidegger filosoful, dincolo de filosofia sa, este de a fi deschis noi orizonturi gândirii, orizonturi ce au drept veritabil nucleu interogația perpetuă și pasiunea pentru adevăr.



5. Hans Georg GADAMER (1900-2002)

5.1. Viața și opera

Alături de Heidegger, Wittgenstein și filosofia analitică anglo-saxonă inspirată de acesta, Gadamer este unul dintre principalii exponenți ai așa-numitei „*cotituri lingvistice*” din filosofia secolului al XX-lea. Pornind de la Heidegger, care a exercitat cea mai profundă influență asupra formației sale, Gadamer a elaborat o viziune filosofică ce reprezintă punctul de referință obligatoriu pentru oricine dorește să înțeleagă una dintre principalele orientări ale filosofiei contemporane: hermeneutica. O dată cu el reflecția asupra limbajului și a raporturilor sale cu realitatea, deja anticipată de Heidegger, ajunge la conștiința de sine și este aprofundată prin critica sistematică a metodei științifice. Așa cum vom vedea în cele ce urmează, Gadamer consideră că nu metoda experimentală, promovată aproape cu religiozitate în ultimele trei secole de cultura occidentală, este cea care permite atingerea adevărului, ci toate acele experiențe ale omului pe care ea nu le poate legitima, în primul rând așa-numitele *experiențe extra-metodice ale adevărului*, printre care un rol central revine artei.

Hans Georg Gadamer s-a născut la Marburg, în Germania, în anul 1900. Copilăria și-a petrecut-o la Breslau (actualul oraș Wrocław din Polonia), unde tatăl său era în perioada respectivă profesor de farmacie la universitate. La universitatea din Breslau își va începe și el studiile de filosofie, dar în 1919 se va transfera la Marburg, unde familia sa a revenit după încheierea primului război mondial. De cultură clasică și sensibilitate filologică, el s-a format în atmosfera neokantiană a culturii germane a primelor decenii ale secolului al XX-lea, avându-i ca profesori pe Paul Natorp și Nicolai Hartmann. A aprofundat, de asemenea, filologia clasică cu profesorul Paul Friedlander. După ce și-a susținut în 1922 doctoratul în filosofie, Gadamer l-a cunoscut pe Max Scheler, a urmărit cursurile de filosofie ale lui Edmund Husserl și Martin Heidegger la Universitatea din Freiburg, dar și pe cele de teologie ale lui Rudolf Otto. În 1929 a fost abilitat ca profesor universitar de filosofie cu o disertație despre etica platoniciană, realizată sub

îndrumarea lui Heidegger. Și-a început cariera universitară la Universitatea din Marburg, iar în 1939 s-a transferat la Universitatea din Leipzig, unde în 1946 a fost ales rector. În 1947 s-a transferat la Frankfurt, iar în 1949 i-a urmat lui Karl Jaspers la catedra de filosofie a Universității din Heidelberg. În 1953 Gadamer a fondat împreună cu esteticianul Helmut Kuhn influenta revistă *Philosophische Rundschau*, dar va cunoaște consacrarea deplină după publicarea în 1960 a lucrării *Adevăr și metodă*. S-a angajat în perioada următoare în numeroase dezbateri publice, cele mai importante fiind cele purtate cu Emilio Betti, Jürgen Habermas și Jacques Derrida. A primit numeroase premii și distincții în Germania și în întreaga lume. Gadamer a murit la Heidelberg în anul 2002 în vârstă de 102 ani!

Principalele opere ale lui Gadamer sunt:

- *Etica dialectică a lui Platon* (1931);
- *Goethe și filosofia* (1947);
- *Adevăr și metodă* (1960);
- *Problema conștiinței istorice* (1963);
- *Scurte scrieri* (1966-67);
- *Dialectica lui Hegel. Cinci studii hermeneutice* (1971);
- *Istoria conceptului și limbajul filosofiei* (1971);
- *Cine sunt eu și cine ești tu?* (1973);
- *Rățiunea în epoca științei* (1976);
- *Ucenicia filosofică. O privire retrospectivă* (1977);
- *Actualitatea frumosului* (1977);
- *Ideea de frumos la Platon și Aristotel* (1978);
- *Moștenirea lui Hegel* (1979);
- *Cărările lui Heidegger* (1983).

Dintre ele, cea care se impune prin densitatea ideatică și capacitatea de sintetizare a întregii aventuri a gândirii gadameriene este *Adevăr și metodă*. Prezentarea ce urmează se va baza în special pe această lucrare.

5.2. Hermeneutica: privire de ansamblu

În mod tradițional problematica *hermeneuticii* vizează fenomenul *interpretării* textelor și, într-o accepție mai generală și mai recentă, a tuturor sistemelor de semne. Etimologic termenul *hermeneutică* derivă din verbul grecesc *hermeneiden* („a interpreta”), din care decurge și numele zeului *Hermes*, mesagerul zeilor în mitologia greacă (al cărui echivalent în mitologia romană este *Mercur*). Datorită amplitudinii și complexității extensiunii sale teoretice și metodologice actuale, care include nu o singură doctrină *hermeneutică*, ci o *multitudine* de

teorii hermeneutice, ea poate fi definită, la modul cel mai general, ca *orientarea filosofică ce face din interpretare trăsătura fundamentală a omului, iar din filosofie disciplina ce are ca obiect de studiu această trăsătură*.

Pentru a-i putea surprinde succint natura, specificul și evoluția, voi încadra, mai întâi, hermeneutica sub raport:

1. istoric;
2. metodologic;
3. teoretic.

1. Sub raport istoric, cea dintâi abordare teoretică modernă a problematicii hermeneuticii este reprezentată de doctrina asupra interpretării textelor a filosofului și teologului german Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834). Acesta a propus distincția în teoria interpretării a două domenii distincte de cercetare:

- a. *hermeneutica generală*;
- b. *hermeneutica specială*.

a. *Hermeneutica generală* este teoria filosofică ce concepe lumea ca pe un sistem de semnificații, iar pe om ca interpret al acestui sistem. Ea poate fi subîmpărțită, la rândul său, într-un curent *obiectivist* și unul *subiectivist*. Cel dintâi, care-și află cele mai încheiate expresii în gândirea teoreticienilor germani Boeck și Dilthey, pune problema realizării interpretării în termeni obiectivi: există un adevăr obiectiv, precis și bine definit, iar omul îl poate dezvălui fidel și integral. Cel de-al doilea curent al hermeneuticii generale, ale cărui principale expresii pot fi identificate în reflecțiile lui Heidegger și Gadamer asupra limbajului, înțelege însă interpretarea într-o manieră total diferită: întrucât, așa cum am arătat când am prezentat filosofia lui Heidegger, nu omul este cel care descoperă adevărul, ci adevărul este cel care se revelează omului, dezvăluirea sa deplină și definitivă nu va fi posibilă niciodată.

b. *Hermeneutica specială* nu este însă o viziune filosofică asupra lumii ca totalitate, ci o *metodologie* de analiză a unor domenii restrânse ale cunoașterii, mai precis, a unor categorii distincte de texte. În mod tradițional aceste domenii sunt *Biblia* și *Jurisprudența*, dar în evoluțiile recente ale studiilor hermeneutice le-au fost adăugate, îndeosebi sub influența cercetărilor gadameriene, și *artele* și *literatura*.

2. Sub raport metodologic, hermeneutica urmează o procedură riguroasă, alcătuită, tot prin tradiție, din două momente esențiale:

- a. înțelegerea semnificației „literale” a textului (*ars intelligendi*);
- b. explicația semnificației spirituale a textului (*ars explicandi*), articulată, la rândul său, în:
 - *interpretare (interpretatio)*, care solicită răspunsul la întrebarea: „ce semnificație are textul?”;

- *aplicație (applicatio)*, adică răspunsul la întrebările: „ce utilizare și ce valoare are textul?“, „cum poate fi aplicată semnificația textului la mine, la noi, la situația noastră particulară?“.

Să pornim de la un exemplu simplu, pentru a înțelege mai bine toate aceste disocieri. Cum trebuie să mă comport în fața avertismentului: „Este interzisă aplecarea peste fereastră!“ (care este afișat, de obicei, sub ferestrele vagoanelor trenurilor de călători), dacă vreau să-l înțeleg, să-l interpretez corect și să-i respect adecvat prescripțiile? Mai întâi, cum este logic, va trebui să-i *înțeleg* semnificația, analizându-l din punct de vedere semantic și sintactic. Acest prim moment este foarte important, deoarece, dacă el nu este satisfăcut, continuarea travaliului interpretativ devine imposibilă (dacă mă aflu într-un tren în Germania, nu cunosc limba germană și citesc textul „*Nicht hinauslehnen*“ sub fereastra unui vagon, evident că nu voi fi în măsură să știu care este semnificația sa și cum trebuie să mă comport în raport cu conținutul său). După ce am înțeles sensul literal al enunțului „Este interzisă aplecarea peste fereastră!“, va trebui în continuare să-i *interpretez* corect semnificația, adică interdicția de a mă apleca peste fereastră. Acestui moment îi urmează operația de *aplicație*: ce valoare are pentru mine această prescripție? Îmi impune ea să nu mă aplec niciodată peste fereastra unui vagon de tren sau numai atunci când el este în mișcare? Va trebui să-l înțeleg ca pe o interdicție fără excepție sau numai ca pe o recomandare care mă informează că am libertatea să decid cât pot și când nu pot să mă aplec peste fereastră? etc.

Cum se înțelege din acest exemplu, admitând că înțelegerea și interpretarea au fost efectuate corect, momentul *aplicației* este cel care ridică cele mai dificile probleme. Cu el s-au confruntat și se confruntă îndeosebi cei care se ocupă cu critica biblică și cu jurisprudența, dar, mai recent, sub influența cercetărilor gadameriene, și criticii literare și de artă, analiștii diferitelor domenii ale vieții sociale etc.

3. În fine, sub raport *teoretic* pot fi distinse trei perspective fundamentale asupra problematicii hermeneuticii, conform tipologiei filosofului american E.D. Hirsch:

a. *intuiționismul*, care consideră că semnificația poate fi precizată definitiv și rămâne definitivă conform intenției autorului textului interpretat; în această orientare putem recunoaște acea tradiție a hermeneuticii generale pe care sub raport istoric am delimitat-o ca *obiectivistă*, ce susține perfectă reflectare în text a intenției autorului și, drept urmare, deplina transparență pentru interpreți a semnificației exacte a textelor;

b. *pozitivismul*, conform căruia semnificația textului poate fi surprinsă precis prin înțelegerea corectă și respectarea riguroasă a regulilor și normelor lingvistice; și această orientare este ușor reductibilă tot la orientarea *obiectivistă* a hermeneuticii clasice;

c. *perspectivismul* (denumit și *ateism cognitiv, relativism* sau *scepticism dogmatic*), conform căruia este impropriu să se vorbească despre corectitudinea deplină a interpretării sau despre integralitatea sa, deoarece semnificația textului nu este niciodată unică sau definitivă; această orientare poate fi integrată orientării *subiectiviste* pe care am delimitat-o mai sus.

Reținând aceste definiții și distincții fundamentale, voi prezenta în continuare coordonatele generale ale hermeneuticii contemporane, așa cum au fost fixate de cel mai autorizat exponent al său, H.G. Gadamer, încercând să evidențiez totodată filiația directă a demersului său hermeneutic din cel heideggerian.

5.3. Științele naturii și științele spiritului din perspectivă metodologică

Primul moment al analizei gadameriene din opera sa capitală *Adevăr și metodă* constă în demonstrarea inaplicabilității metodei logico-inductive, specifică științelor naturii, în științele spiritului, îndeosebi în cercetarea istorică.

Gadamer susține că, începând cu Descartes, întreaga cultură occidentală a considerat în mod eronat că metoda științifică, întemeiată pe criterii riguroase de obiectivitate și demonstrabilitate, ar fi singura metodă de cunoaștere legitimă, chiar și în domeniile ireductibile la cel al științei. El afirmă că această eroare trebuie corectată prin demonstrarea legitimității, inclusiv metodologice, și a altor tipuri de demersuri teoretice, îndeosebi a celor desemnate în mod tradițional prin sintagma „științele spiritului”. Cum ar trebui să se realizeze această exigență?

Filosoful german consideră că, pentru a răspunde la această întrebare, ar fi necesară identificarea prealabilă, cu ajutorul metodei fenomenologice, a domeniilor care atestă, în mod evident, ireductibilitatea științelor spiritului la domeniul științelor naturii. Gadamer reunește aceste domenii în patru concepte, care sunt cele ale:

- *culturii*;
- *simțului comun*;
- *judecății*;
- *gustului*.

Le voi explicita succint:

1. Conceptul de *cultură* circumscrie contextul în care științele spiritului se constituie și se manifestă în forma cea mai pregnantă: ele sunt științele omului, ale istoriei și ale artelor, în care, prin tradiție, cultura se recunoaște și se identifică. Dar ce înseamnă cultura?

Conceptul de *cultură* conține în sine o anumită ambiguitate de sens sugerată de etimologia sa în limba germană. *Kultur* înseamnă în germană „educație a facultăților și talentelor”, dar și *Bildung*, adică forma naturală, elementul istoric în

limitele căruia se manifestă ca posibilitate *Kultur*: în esență, în primul sens termenul desemnează cultura în ipostaza sa de proces de actualizare (ca în sintagma „cultura română”), iar cel de-al doilea vizează cultura ca dispoziție interioară a omului (în sensul în care se spune despre un anumit individ că este „un om de cultură”).

Concepută mai ales în această a doua accepție, cultura indică maturitatea individului în raporturile sale cu istoria și se asociază fie cu categoria de *memorie*, fie cu cea de *tact*, identificându-se, în definitiv, cu acea sensibilitate specifică și cu acel mod de a fi al individului pe care tradiția l-a denumit *simț comun*. În această ultimă accepție cultura este, deci, „simțul comun”.

2. Conceptul de *simț comun*, abordat mai întâi de filosoful italian Giambattista Vico (1668-1744), constituie o tentativă de recuperare a perspectivei etice, specifică înțelepciunii antice clasice, concepută în sensul echilibrului și prudenței, pentru care în tradiția latină *sensus communis* era receptivitatea și sensibilitatea individului pentru ceea ce este just și bun. Cu această accepție el a fost utilizat și de gândirea engleză a secolului al XVIII-lea, de exemplu de Shaftesbury, pentru care *common sense* este „o virtute socială, o virtute a inimii” și în acești termeni l-au moștenit Hutcheson, Hume și filosofia scoțiană. Când el a trecut în cultura germană, mai ales în cadrul esteticii kantiene, valența sa morală și politică a fost sacrificată în favoarea încărcăturii sale teoretice: simțul comun a fost identificat de Kant cu facultatea de *judicare*.

3. Așa cum se știe, pentru Kant, *judicata estetică* este făcută posibilă de *gust*, care este condiția transcendentă la posibilității sale și determină, în cazul raportării la frumos, declanșarea în subiect a unui sentiment de plăcere, mai precis de satisfacție estetică. Acestui tip de *judecată*, care se deosebește de cel cu care operează intelectul, Kant nu îi recunoaște, în sens propriu, capacitate cognitivă. Spre deosebire de sfera practică și de cea teoretică, se pare că cea estetică nu are, din perspectivă kantiană, raporturi cu adevărul.

Aici se deschide spațiul cercetării explorat de Gadamer în lucrarea *Adevăr și metodă*. Pornind de la problema oportunității aplicării metodei experimentale în științele spiritului, filosoful german consideră că ea poate fi soluționată demonstrând că aceste științe, în măsura în care se înrădăcinează în bogăția de semnificații a conceptului de *cultură*, se bazează pe *simțul comun*, pe *judecată* și pe *gust*. După ce a stabilit particularitatea înrădăcinării științelor spiritului, care reprezintă temeiul salvagărdării originalității lor teoretice, Gadamer examinează în continuare acuzația de sorginte kantiană că ele ar fi lipsite de valoare cognitivă; dacă se ia în considerație concepția kantiană asupra gustului, fără îndoială că științele spiritului nu vor putea fi reduse sub raport metodologic la științele naturii, dar va trebui negată valoarea lor cognitivă. Iată marea provocare teoretică pe care o lansează reflecția gadameriană: este posibilă recuperarea valențelor cognitive ale științelor spiritului? Și, dacă răspunsul este afirmativ, cum ar putea fi realizat acest lucru?

5.4. Artă și adevăr: tema jocului

Așa cum vom vedea în continuare, răspunsul lui Gadamer la întrebările puse la sfârșitul paragrafului precedent va fi *afirmativ*: științele spiritului au valoare cognitivă, deoarece tot ceea ce provine din trecut și căruia el îi devine obiect de studiu se bucură de un raport privilegiat cu adevărul. Primul pas în această direcție este reprezentat de reafirmarea valorii de adevăr a artei. Ce raport există între imaginea artistică și adevăr? Care este sensul experienței estetice? Ce relație există între imaginea artistică și fundamentul său?

Întemeierea valorii de adevăr a operei de artă este realizată de Gadamer prin intermediul analizei fenomenologice a *experienței ludice*.

Conceptul de *joc* se caracterizează, mai întâi, printr-o mare bogăție semantică: se vorbește indistinct despre „joc de lumini”, „joc de unde”, „joc de forțe”, dar și despre „joc de cuvinte”. În toate aceste accepții el nu vizează niciodată jucătorii, ci numai activitatea pe care ei o desfășoară, adică faptul de a juca jocul respectiv. Ceea ce se impune imediat atenției cu privire la joc nu sunt, deci, figurile jucătorilor, ci faptul că ei joacă. Gadamer indică acest primat al faptului de a juca vorbind despre „sensul median al jocului”: adică el trebuie înțeles ca termenul „mediu”, ca puntea care leagă conștiințele a cel puțin doi judecători, făcând posibilă comunicarea dintre ei. În faptul de a juca lumile celor doi sau mai mulți jucători intră, deci, într-un proces de comunicare și se identifică cu însăși activitatea de a juca jocul respectiv.

Ce raport există însă între experiența jocului și opera de artă? Dacă esența jocului constă în faptul de „a-fi-jucat”, în care până și individualitatea jucătorilor se dizolvă, se poate conchide că el este o reprezentare, o punere în scenă care nu-și propune să atingă scopuri determinate (căci adevărații jucători nu sunt interesați decât de joc, nu și de eventualele foloase materiale sau de altă natură pe care le-ar putea obține prin intermediul său!), ci este scop în sine. Când această reprezentare asupra jocului se amplifică până la a fi regândit ca o reprezentare care nu-și mai are scopul în sine însăși, ci devine un scop „pentru” cineva, s-a trecut deja de la experiența ludică la cea artistică. *Artă nu este nimic altceva decât un joc făcut pentru cineva.*

Ceea ce face posibilă această trecere de la joc la artă este, după Gadamer, fenomenul *transfigurării în formă*. Cu referire la artă, această „transfigurare” nu înseamnă schimbare, adică substituie a ceva cu altceva diferit, ci înseamnă că „ceva, în parte sau ca totalitate, devine altceva și că acest altceva, care este el însuși ca ceva transfigurat, este adevărata sa ființă, în raport cu care ființa sa precedentă nu mai reprezintă nimic”.

Să încercăm să clarificăm sensul afirmației gadameriene printr-un exemplu. Când observ un scaun vechi, deformat și stricat, aruncat în colțul unei camere

mizere, acest scaun nu-mi sugerează nimic altceva, decât că este poate cazul să-l repar sau să-l arunc. Când însă acest scaun apare într-un tablou al lui Van Gogh, el este iluminat în mod neașteptat de o nouă semnificație și poate deveni o metaforă a omului și a fragilității condiției sale. Aceasta înseamnă că în tabloul lui Van Gogh acel scaun este complet „transfigurat”.

Decurge că arta, în măsura în care este o reprezentare considerată în sine, este joc, dar când prin intermediul acestei reprezentări transfigurează lucrurile, ea transcende jocul; așa cum deja Heidegger sesizase, în opera de artă „se întâmplă o recunoaștere a esenței lucrurilor pe care ea le reprezintă, astfel încât această reprezentare este investită cu o încărcătură ontologică constituită ca o «nouă iluminare» a sensului lor ascuns”.

Această ultimă observație deschide în mod explicit *perspectiva hermeneutică*. Ce înseamnă, în fond, afirmația că fiecare *reprezentare* este o nouă iluminare a esenței lucrurilor? Să ne gândim la cazul muzicii. Putem oare susține că *Simfonia a 40-a* de Mozart dirijată de Von Karajan, de Mehta sau de Celibidache este una și aceeași operă? Sau că două execuții ale aceleiași simfonii dirijate de Celibidache în două reprezentații diferite sunt identice? Iar toate aceste interpretări în ansamblul lor sunt acea *Simfonie a 40-a* pe care a „auzit-o” Mozart atunci când a compus-o? Toate aceste întrebări pot fi repuse, evident, și pentru literatură, arta figurativă, teatru etc. și acum devine clar unde dorește să ajungă Gadamer. *Reprezentarea* operei de artă nu este nicidecum un element accesoriu în raport cu opera însăși, ci constituie o parte integrantă a sa. Interpretarea este esențială pentru muzică, așa cum lectura este pentru orice scriere care ne parvine din trecut sau pune trecutul în scenă prin orice text teatral. În interpretare este celebrată întâlnirea dintre conștiința celui care citește, interpretează sau pune în scenă opera, și istoria semnificațiilor pe care diferitele reprezentări ale trecutului le-au sedimentat. O întâlnire al cărei rezultat este întotdeauna o nouă reprezentare și, deci, o nouă deschidere de perspective și semnificații asupra operei înseși.

Toate aceste considerații impun înțelegerea reprezentării în termenii unui adevărat travaliu interpretativ: *a reprezenta înseamnă a interpreta*. Problema adevărului artei ne-a condus deci, prin intermediul aprofundării caracterului său de reprezentare, la perspectiva hermeneutică. Abordarea pe care Gadamer o propune asupra acestei experiențe o voi prezenta în paragraful următor.

5.5. Experiența hermeneutică

În partea a doua a lucrării *Adevăr și metodă*, după ce a clarificat în urma unor analize fenomenologice minuțioase o serie de probleme specifice, printre

care și cea a temporalității artei, și a făcut o încadrare istorică a hermeneuticii din epoca romantică până la Heidegger, Gadamer își expune propria *teorie asupra experienței hermeneutice*. La nivelul său pot fi distinse trei momente, pe care le voi înfățișa succint în continuare:

1. *critica rațiunii iluministe;*
2. *definirea demersului hermeneutic;*
3. *trăsăturile experienței hermeneutice.*

1. Așa cum am precizat când i-am prezentat concepția, Heidegger considera că structura pre-înțelegerii este cea care fondează cercul hermeneutic; interpretarea începe cu anticipările, cu pre-conceptele. *Premisa indispensabilă a cunoașterii este deci pre-judecarea*. Gadamer aderă întru totul la acest mod de punere a problemei și prin aceasta o „rupe” în manieră categorică cu tradiția baconiană și, mai ales, cu cea iluministă, care, dimpotrivă, făceau din excluderea prejudecăților primul pas spre știință.

Marea idee care a călăuzit epoca modernă a fost, după Gadamer, „dezvrăjirea” lumii. Ca expresie a venerării acestei idei, cele două „ținte” esențiale ale filosofiei iluministe au devenit Autoritatea și Tradiția, cărora le va fi opusă Rațiunea, concepută ca valoare absolută. Urmarea o cunoaștem: orice creație care aparținea tradiției scrise sau orale, fie Biblia fie orice alt document istoric, trebuiau reconsiderate din perspectiva exigențelor Rațiunii. *Mitul trebuia convertit în logos*.

Este ușor de sesizat *eroarea* de principiu subsumată unei astfel de poziții, eroare care face iluminismul nu numai precar sub raport teoretic, ci de-a dreptul autocontradictoriu logic. Este evident că teza „depășirea tuturor prejudecăților”, care poate fi considerată preceptul fundamental al iluminismului, este și ea o „prejudecată”, de a cărei asumare, mai mult sau mai puțin radicală, depinde promovarea unui anumit model al cunoașterii. Dacă toate prejudecățile trebuie, deci, eliminate, nu se poate sustrage unei astfel de exigențe nici preceptul sub semnul căruia iluminismul s-a impus, conform căruia „toate prejudecățile trebuie eliminate”!

2. Adevărata problemă nu este deci să ne eliberăm de prejudecăți – fapt, cum am văzut, imposibil – ci să pornim chiar de la ele: prima condiție a posibilității oricărei înțelegeri este sistemul de *pre-înțelegeri* pe baza căruia ea se dobândește. Dar ce înțelege Gadamer prin „pre-înțelegeri”?

Pentru filosoful german *pre-înțelegerea* este „anticiparea sensului care îmbrățișează totalitatea”, este punctul de vedere implicit din perspectiva căruia observăm realitatea, fenomenele, istoria. Gadamer numește acest punct de vedere implicit *orizont*. Plasarea în acest orizont, în această pre-înțelegere, deschisă deja întotdeauna spre lucruri, este cea care face posibil demersul interpretativ. Acesta presupune intrarea în dialog cu un text, expresie a unui alt punct de vedere, încercând să realizăm o *fuziune de orizonturi* cu el. Făcând acest lucru interpretul:

a. trebuie să fie conștient de faptul că *sensul unui text transcende întotdeauna semnificația pe care autorul a intenționat să o exprime*, fapt datorită căruia demersul interpretativ nu este niciodată o simplă repetiție a sensului textului, ci o adevărată re-producere a sa (afirmație de extraordinară importanță prin efectele sale asupra evoluțiilor ulterioare ale semanticii, semioticii și deconstructivismului).

b. interpretul nu trebuie să considere *distanța temporală* care îl desparte de text ca pe un abis care trebuie depășit, ci ca pe un teren în care chiar prezentul nostru își afundă rădăcinile.

În loc să se limiteze la o simplă metodologie de analiză a textelor, interpretarea, în accepția sa hermeneutică, este o structură ontologică a realității: ea este un moment constitutiv al istoriei concepute ca *istorie a efectelor*, ca un proces viu de transmitere a semnificațiilor.

3. O dată clarificat în ce constă demersul hermeneutic, Gadamer se întreabă care sunt caracteristicile sale fundamentale. Care sunt, deci, trăsăturile esențiale care disting experiența hermeneutică?

Gadamer consideră că ele pot fi sintetizate în trei aspecte semnificative:

- a. *cunoașterea oamenilor* și, deci, capacitatea de a ajunge la înțelegerea trăsăturilor personalității omului în general, pentru a îi putea prevedea comportamentul;
- b. *conștiința istorică* și, deci, raportul de înțelegere profundă a trecutului ce trebuie să lege interpretul de text;
- c. *conștiința determinării istorice*, care se dobândește prin deschiderea interpretului la tradiția istorică și-l face disponibil pentru ascultarea trecutului. Modalitatea acestei deschideri este cea a întrebării pe care interpretul trebuie să știe să o pună textului, dar, mai ales, a întrebării originare pe care textul o pune întotdeauna interpretului. Tocmai datorită acestui caracter esențial al atitudinii interogative în momentul interpretativ, Gadamer vorbește acum despre orizontul hermeneutic chiar în termenii unui *orizont al întrebării*.

5.6. Limbaj și interpretare

Am arătat în paragraful precedent că Gadamer consideră că dialogul dintre text și interpret este, cu certitudine, momentul cel mai caracteristic al demersului hermeneutic. În continuarea acestui demers, filosoful german susține că dialogul ce se stabilește între doi interlocutori care încearcă să se înțeleagă asupra unui anumit lucru poate fi conceput ca un proces de comunicare și, deci, își dezvăluie esența în fenomenul limbajului. *Mediul în care demersul hermeneutic se înfăptuiește este*

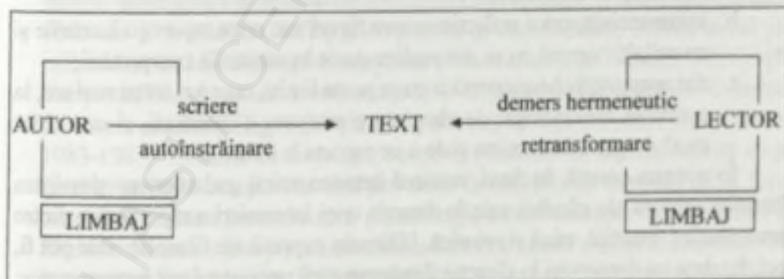
limbajul. Acest fapt poate fi înțeles pornind de la experiența traducerii. Când două persoane vorbitoare de limbi diferite își vorbesc, posibilitățile lor de a se înțelege depind de interpretarea reciprocă a universurilor lor lingvistice, adică de înțelegere. Interpretul se află într-o situație asemănătoare cu cea a traducătorului. Deci, după Gadamer, există un raport strâns între înțelegere, interpretare și limbaj: „...limbajul este mijlocul universal prin care se actualizează înțelegerea însăși. Modul de actualizare a înțelegerii este interpretarea”.

Să urmărim, în continuare, modul în care dimensiunea lingvistică este caracteristică:

1. obiectului hermeneutic;
2. procesului hermeneutic.

1. Gadamer atribuie tradiției scrise o importanță privilegiată printre semnele care ne-au parvenit din trecut: scrisul „nu este un simplu «rest», ci este ceva care este «trădat», încredințat, adică ceva care este spus”. Astfel conceput, manuscrisul care ne-a parvenit din trecut este un fragment al memoriei colective care presupune o voință de durată și trăiește într-o contemporaneitate specifică cu orice prezent: când îl citesc pe Platon, în chiar momentul în care îl citesc, se întâmplă acest fenomen straniu al coexistenței a ceva din trecut cu prezentul meu.

Această „simpatie” (în sensul grecesc original al termenului: „simțire împreună cu cineva”) în confruntarea cu textul este cea pe care Gadamer o asumă ca exemplu paradigmatic pentru explicarea a ceea ce se întâmplă când un interpret se apropie de un text. O putem sintetiza astfel: autorul, prin intermediul scrierii, autoînstrăinează textul, pe care lectorul, prin intermediul demersului hermeneutic, îl va retransforma înțelegându-l. Mediul în care atât scrierea cât și demersul hermeneutic se realizează este limbajul: este subliniat astfel rolul său fundamental. Acest sistem de operații poate fi reprezentat prin următoarea schemă:



Observațiile sugerate de această schemă pentru textele scrise pot fi extinse, *mutatis mutandis*, la orice tip de text.

2. Nu numai obiectul interpretării, adică textul de interpretat, este constituit lingvistic de Gadamer, ci și *procesul interpretării*: așa cum am arătat mai sus, orice interpretare, în calitate de dialog, are drept trăsătură specifică faptul de a se înfățișa sub formă lingvistică. Ori de câte ori interpretăm un text intrăm, deci, în dialog cu el traducându-l în orizontul nostru lingvistic, în situația plecând de la care îl interpretăm; sau, cum spune Gadamer, „*a gândi istoric înseamnă, în fond, efectuarea acelei transpoziții pe care conceptele trecutului o impun când încercăm să gândim pe baza lor*”. Interpretarea se naște astfel din „*fuziunea de orizonturi*” care se produce între interpret și textul interpretat: „*textul trebuie să vorbească prin intermediul interpretării*”. Mai mult decât atât: întrucât orice interpretare are caracter lingvistic, ea este întotdeauna și comunicabilă. Numai prin această comunicabilitate se poate exprima sensul său.

5.7. Hermeneutica și problema ființei

Pornind de la o problemă aparent metodologică, cea a inaplicabilității metodei experimentale în științele spiritului, cercetarea lui Gadamer s-a deplasat succesiv mai întâi la problema raporturilor artei cu adevărul și apoi la abordarea problematicei hermeneutice pe baza fenomenului limbajului. Din această ultimă perspectivă pot fi evidențiate, în concluzie, achizițiile filosofiei sale. Ce înțelege însă Gadamer prin limbaj, dat fiind că nimic din demersul hermeneutic nu poate fi conceput făcând abstracție de el?

1. În continuarea intuițiilor ultimului Heidegger, conform cărora nu omul este cel care vorbește, ci limbajul, putem spune că Gadamer concepe limbajul ca pe o autoreprezentare a ființei, ca o manifestare și o intrare în cuvânt a ființei. Din această achiziție fundamentală derivă o serie de consecințe importante:

- a. dacă ființa este limbaj, nu există nimic în experiența noastră care să nu ni se înfățișeze lingvistic;
- b. în consecință, orice reflecție asupra ființei sau orice raport cu lucrurile și cu ceilalți oameni nu se pot realiza decât în modurile interpretării;
- c. din acest motiv hermeneutica nu se poate limita, cum am arătat mai sus, la o simplă metodologie de abordare a artei sau a literaturii, ci este chiar modul nostru de a exista și de a ne raporta la lume.

În aceasta constă, în fond, nucleul hermeneuticii gadameriene dinaintea ultimelor evoluții ale gândirii sale în direcția unei întemeieri a raporturilor dintre hermeneutică, estetică, etică și retorică. Ultimele expresii ale filosofiei sale pot fi, deci, înțelese ca demersuri în direcția fundamentării unei *ontologii hermeneutice*.

2. Chiar în această direcție, adică în sensul unei regândiri profunde a raporturilor dintre perspectiva hermeneutică și cea ontologică, se înscriu două

dintre experiențele intelectuale cele mai semnificative pe care gândirea contemporană le-a realizat pornind de la reflecția gadameriană: cele ale lui Pareyson și Ricoeur.

Pornind de la adeziunea la existențialism, conceput ca repudiare a idealismului, filosoful italian *Luigi Pareyson* (1918-1991) abordează hermeneutica într-o manieră originală, care-și află expresia mai ales în lucrările *Existență și persoană* (1950), *Adevăr și interpretare* (1971) și *Filosofia libertății* (1990).

Pareyson își denuște propria concepție *personalism ontologic* și o caracterizează ca o filosofie ce concepe existența ca raport intim al omului cu sine însuși și cu ființa, privilegiind teme ca Dumnezeu, răul și libertatea. Filosoful italian apreciază că hermeneuticii îi revine un rol fundamental într-un astfel de program de cercetare: legătura omului cu ființa nu poate fi înțeleasă decât în termenii unui raport între persoană și adevăr. Interpretarea are, deci, pentru Pareyson în mod firesc de-a face cu ontologia, deoarece ea este însăși rațiunea existenței omului. Dar ce poate surprinde omul din ființă? Opus atât perspectivei hegeliene a unei *ontologii a explicației totale*, în care totul poate fi cunoscut, deoarece totul este conceput din punctul de vedere al Absolutului, cât și perspectivei heideggeriene a unei *ontologii a obscurului*, în care ființa rămâne iremediabil ascunsă, filosoful italian optează decis pentru o *ontologie a ineputabilului*. Adevărul, ființa, nu este nici complet disponibilă, nici opacă, ci este revelabilă progresiv: interpretarea nu este altceva decât „*revelarea interminabilă a ceea ce este implicit*”.

3. Diferită prin temele abordate de concepția lui Pareyson, chiar dacă rezultatele la care ajunge sunt apropiate, este concepția filosofului francez *Paul Ricoeur*, personaj original și sugestiv, fără îndoială unul dintre cei mai interesați gânditori din panorama filosofiei actuale.

Formația filosofică a lui Ricoeur uimește prin amplitudine și eterogenitate. Ea a inclus ca principale etape fenomenologia lui Husserl, existențialismul lui Jaspers și Marcel, gândirea lui Hegel, psihanaliza, hermeneutica lui Heidegger și Gadamer, filosofia analitică etc. Toate aceste impulsuri și-au aflat expresia într-un itinerar teoretic ce s-a deplasat de la interesul antropologic și existențial (în lucrările *Voluntar și involuntar*, 1950, și *Finitudine și culpabilitate*, 1960), la cel pentru psihanaliza freudiană (*Despre interpretare. Eșeu asupra lui Freud*, 1965, *Conflictul interpretărilor. Eșeu de hermeneutică*, 1969), abordând după 1970 îndeosebi probleme estetice și lingvistice (în *Metafora vie*, 1975 și în ciclul *Timp și povestire*, 1983-1985). Evident, nu ne putem ocupa în contextul de față de această amplă și diversă tematică creație. Ne limităm doar la sublinierea faptului că și Ricoeur consideră că între hermeneutică și ontologie există un raport privilegiat. Pentru filosoful francez a interpreta înseamnă a descifra sensul ascuns al lucrurilor. Acest sens ascuns se lasă înțeles, în ultimă instanță, ca raport intim al omului cu ființa, cu Transcendența, un raport pe care filosofia contemporană pare să-l fi uitat și pe care ea are datoria să-l recupereze.



6. Ludwig WITTGENSTEIN (1889-1951)

6.1. Viața și opera

Creația teoretică a lui Ludwig Wittgenstein a dobândit în ultimele decenii o importanță tot mai mare, el și Martin Heidegger fiind considerați uneori cele mai importante personalități ale filosofiei secolului al XX-lea. În opera sa neopozitivistii au recunoscut fundamentarea teoretică a epistemologiei și a viziunii lor asupra lumii și tot cu Wittgenstein a început marea aventură a filosofiei analitice, ca și o bună parte a cercetărilor lingvistice și semiotice recente; în fine, la ideile sale recurg metafizica și teologia ultimelor decenii pentru recuperarea pozițiilor pierdute după contestarea radicală a semnificațiilor teoretice ale demersurilor lor în mediile neopozitiviste.

Ludwig Wittgenstein s-a născut la Viena în anul 1889 ca cel mai mic dintre cei opt copii ai unei familii aparținând marii burghezii austriece. Familia sa era nu numai foarte bogată, ci și bine integrată în mediile intelectuale și artistice ale capitalei Imperiului Austro-Ungar a sfârșitului secolului al XIX-lea: printre oaspeții obișnuiți ai casei Wittgenstein se numărau compozitorii Brahms și Mahler. Bunicul dinspre tată al viitorului filosof, un comerciant evreu bogat, se convertise la protestantism. Mama sa era romano-catolică, iar el a fost educat în spiritul acestei religii.

Tatăl său, un important industriaș din domeniul metalurgiei, l-a îndrumat pe viitorul filosof spre studii tehnice și științifice solide, dar el a fost atras și de disciplinele umanistice. Astfel, tânărul Wittgenstein a studiat mai întâi ingineria la Berlin, apoi s-a specializat în aeronautică în Anglia, la Manchester, pe urmă în matematică pură la Cambridge, unde a devenit studentul preferat și apoi prietenul lui Bertrand Russell (1872-1970).

În 1913, murindu-i tatăl, viitorul filosof a moștenit o mare avere, la care a renunțat însă în favoarea fraților săi.

La izbucnirea primului război mondial tânărul Wittgenstein s-a înrolat ca voluntar în armata austriacă, ceea ce nu l-a împiedicat să-și continue cercetările de matematică, logică și filosofie. De pe front a expediat acasă pe cărți poștale textul singurei lucrări publicate de el în timpul vieții, *Tractatus logico-philosophicus*.

Convins că în această operă rezolvase „inatacabil și definitiv” toate problemele rezolvabile ale filosofiei, Wittgenstein a abandonat preocupările de filosofie și a lucrat câțiva ani mai întâi ca învățător în mediul rural și apoi ca grădinar într-o mănăstire din Alpii Austriei.

Abia în 1927 Wittgenstein a reînceput să se intereseze de filosofie, intrând în legătură cu filosofii și savanții care, entuziasmați de ideile *Tractatus*-ului, constituiseră așa-numitul *Cerc de la Viena*, grup de cercetare logico-filosofică înființat în 1924 de Moritz Schlick (1882-1936), care-și propusese realizarea unității științei și elaborarea unei metode științifice riguroase. Wittgenstein a participat la multe dintre reuniunile Cercului de la Viena, dar nu a aderat niciodată în mod oficial la el. Deși împărțasea viziunea generală a Cercului de la Viena asupra necesității reconstrucției cunoașterii teoretice, el avea și serioase rezerve față de modalitățile radicale propuse de reprezentanții săi pentru realizarea acestui obiectiv. Wittgenstein a revenit în 1929 la Cambridge unde a susținut *Tractatus*-ul ca teză de doctorat și și-a început cariera universitară, predând, mai întâi ca *Fellow* și apoi ca profesor titular, filosofia la Cambridge între 1930 și 1947.

Revenirea la Cambridge marchează distanțarea sa de o serie de teze din *Tractatus*, datorită căreia exegeza filosofică vorbește despre un „Wittgenstein 2^a”. La moartea sa, survenită la Cambridge în 1951, Wittgenstein a lăsat un mare volum de manuscrise (mii de pagini de însemnări și scrieri pe diferite teme) și textul pregătit pentru publicare al lucrării *Cercetări filosofice*, apărută în 1953. Din manuscrisele sale au fost publicate postum o serie de culegeri.

Chiar și numai aceste repere biografice succinte sugerează mult despre personalitatea profund originală a lui Wittgenstein: un om care, moștenind o mare avere, a cedat-o integral fraților săi; care a refuzat mai mulți ani o carieră academică strălucită și care, chiar după ce a acceptat-o, a evitat gloria pentru a putea medita în liniște la cercetările sale; un om care, după ce a scris acea capodoperă de luciditate logico-matematică și filosofică ce este *Tractatus*-ul, a renunțat la tot și s-a dedicat învățământului primar în sate pierdute prin munții Austriei și a lucrat apoi ca grădinar într-o mănăstire. Imaginea care se conturează este cea a unui gânditor atipic, care nu are nimic în comun cu atitudinea trufașă sau distantă ce caracterizează adesea conduita filosofului. Un om, în fine, de o impresionantă simplitate, care a trăit întreaga viață modest, senin în fața lumii și a semenilor, care a șoptit celor apropiați cu puțin timp înainte de a muri: „Spuneți-le tuturor că am avut o viață minunată”!

6.2. Formația filosofică

Pentru întregirea imaginii filosofului este oportun de reconstituit și formația filosofică a lui Wittgenstein, o formație care s-a limitat la nume și lecturi puține,

spre deosebire de cea a majorității gânditorilor contemporani care au fost obsedați de studiul amănunțit al operelor filosofilor precedenți. Încercând să sistematizez, apreciez că toate elementele care au concurat la formarea filosofică a lui Wittgenstein sunt reducibile la patru:

- a. fundamentul logico-matematic al acestei formații a fost, fără îndoială, opera monumentală *Principia mathematica* (trei volume, 1910-1913), scrisă de Bertrand Russell (1872-1970) și Alfred North Whitehead (1861-1947), fundament pe care Wittgenstein l-a amplificat și aprofundat sub influența schimbului de idei cu Gottlob Frege (1848-1925) și a prieteniei cu același Russell și cu George Edward Moore (1873-1958), căruia i-a urmat în 1939 ca titular al Catedrei de filosofie a Universității Cambridge;
- b. acestui fundament logico-matematic i se adaugă apoi marea impresie pe care a exercitat-o asupra lui Wittgenstein o conferință a lui Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966), pe care a auzit-o la Viena în 1928. În ea matematicianul olandez își expunea punctul de vedere *intuiționist* asupra problemei fundamentelor matematicii, perspectivă care va contribui, cum vom vedea, în măsură decisivă, la reorientarea gândirii lui Wittgenstein după publicarea *Tractatus*-ului. Intuiționismul matematic a fost fundamentat de Brouwer ca reacție la platonismul matematic și consideră că obiectul central al matematicii îl reprezintă construcțiile mentale ale matematicienilor;
- c. în afara domeniului logicii și matematicii, Wittgenstein a citit puțin și, drept urmare, nu trebuie să căutăm în scrierile sale o amplă și documentată competență în istoria filosofiei occidentale. Este însă interesant de observat că printre puținele sale lecturi filosofice la loc de frunte se aflau operele lui *Augustin*, *Pascal* și *Kierkegaard*, fapt surprinzător pentru un logician! Acest fapt se va clarifica pe parcursul prezentării variatelor componente ale demersului său filosofic original;
- d. în fine, nu trebuie ignorată nici *activitatea sa de învățător*, adevărat laborator în care se va cristaliza treptat viziunea așa-numitului *Wittgenstein 2*, adică a celui Wittgenstein care după 1933 va evolua decis în direcția depășirii dimensiunii pur descriptive a limbajului. În limbajul copiilor, cu care el a avut de-a face ca învățător între 1920 și 1926, trebuie căutată probabil una dintre sursele inspiratoare ale teoriei jocurilor lingvistice, componentă centrală a concepției asupra lumii și a cunoașterii a ultimului Wittgenstein.

Toate aceste elemente sunt filtrate și unificate în opera lui Wittgenstein, care reprezintă un adevărat „caz literar”. Așa cum preciza el însuși – ironic, dar profund – într-o scrisoare din 1919 referitoare la *Tractatus*: „*Opera mea constă din două*

părți: din ceea ce am scris în ea și din tot ceea ce nu am scris. Și tocmai această a doua parte este cea importantă". În timpul vieții Wittgenstein a publicat numai următoarele cinci lucrări:

- Recenzie a lucrării lui Peter Coffey *Știința Logicii* (1913);
- *Tractatus logico-philosophicus*, considerată de cei mai mulți exegeți capodopera sa (1921);
- *Dicționar pentru școlile elementare* (1926);
- *Lucrarea de mici proporții Unele observații asupra formei logice* (1929);
- Scrisoarea de protest adresată editorului revistei de filosofie *Mind* împotriva interpretării gândirii sale într-un articol al lui R.B. Braithwaite publicat în această revistă.

Aceasta nu înseamnă însă că numai atât a scris Wittgenstein. Dacă din lista de mai sus eliminăm recenzia, dicționarul și scrisoarea, care sunt mai degrabă colaterale creației sale, singurele sale contribuții teoretice demne de luat în seamă ar mai rămâne doar *Tractatus* și *Observații*, care însumează mai puțin de o sută de pagini! Este plauzibil ca un filosof genial, cum a fost indiscutabil Wittgenstein, să fi scris în peste patruzeci de ani de activitate numai o sută de pagini? Răspunsul este, evident, negativ. Pentru înțelegerea acestui paradox trebuie să luăm în considerare trăsătura care s-a conturat când i-am caracterizat personalitatea: faptul că Wittgenstein a publicat atât de puțin nu a fost o întâmplare, ci o opțiune! O opțiune pe care o vom înțelege mai bine după ce îi vom prezenta concepția filosofică. În cazul lui Wittgenstein, ca și în cel al lui Platon, scrisul (în cazul celui dintâi publicatul) este de departe mai puțin important decât nescrisul! După moartea lui Wittgenstein au fost publicate cca. zece volume pe care el le-a scris fără a le încredința tiparului. Printre ele merită să fie amintite îndeosebi:

- *Cercetări filosofice*, publicată în 1953, probabil una dintre lucrările cele mai importante ale filosofiei secolului al XX-lea;
- *Observații asupra fundamentelor matematicii*, 1956;
- *Caietul albastru și Caietul maro*, 1958, numite așa după culoarea copertelor caietelor în care le-a scris Wittgenstein;
- *Caietele din 1914-1916*, 1960;
- *Observații filosofice*, 1964;
- *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, 1966;
- *Despre certitudine*, 1969;
- *Observații asupra culorilor*, 1977;
- *Lecții asupra fundamentelor matematicii*, 1976.

Cunoașterea acestei ample producții filosofice, dincolo de faptul că îi conferă acea anvergură intelectuală ce face din Wittgenstein unul dintre cei mai importanți gânditori ai secolului al XX-lea, permite totodată reevaluarea ideilor *Tractatus*-ului și înțelegerea evoluției ulterioare a gândirii sale.

În prezentarea acestui sistem de gândire nu este nici locul, nici cazul, să-i urmărim în detaliu toate articulațiile și implicațiile. Mă voi limita la două dintre contribuțiile filosofice ale lui Wittgenstein: una publicată de el în timpul vieții (*Tractatus logico-philosophicus*) și cealaltă apărută postum (*Cercetări filosofice*), cărora voi încerca să le descifrez semnificațiile filosofice majore. Ele permit totodată identificarea rațiunilor distincției obișnuite dintre un „prim” (cel al *Tractatus*-ului) și un „al doilea” Wittgenstein (cel al operei postume), pe care istoriografia filosofică o operează. Voi încheia prezentarea cu un bilanț teoretic general al întregii experiențe de gândire wittgensteiniene.

6.3. *Tractatus logico-philosophicus*: titlul, metodologia, problemele

Mai întâi, în scopul înțelegerii corecte a semnificațiilor și implicațiilor teoretice ale unei opere pe cât de dificile pe atât de importante ca *Tractatus logico-philosophicus*, consider oportună clarificarea a trei probleme preliminare:

1. semnificația titlului lucrării;
2. metodologia cu ajutorul căreia este expus conținutul său;
3. principalele elemente ale conținutului său.

1. Voi începe cu precizarea că titlul *Tractatus logico-philosophicus* nu i-a fost dat acestei lucrări de Wittgenstein însuși. Acest titlu i-a fost sugerat de filosoful britanic G. E. Moore (unul dintre fondatorii filosofiei analitice) cu ocazia publicării primei ediții engleze (care includea și textul german original) a acestei opere și a fost preferat de Wittgenstein titlului mai „neutr” *Logică filosofică*, pe care el i-l dăduse inițial. Ce anume justifică un astfel de titlu? Și de ce este în limba latină, dacă opera a fost scrisă în germană și era tradusă în engleză!? Răspunsul este relativ simplu. Intenția prietenului său Moore, agreată de Wittgenstein, a fost probabil cea de a invoca un alt faimos *Tractatus*, *Tractatus theologico-politicus* al lui Spinoza. Motivul, plauzibil, trebuie căutat în faptul că, la fel cum procedase Spinoza cu *Etica* sa, Wittgenstein și-a scris opera *more geometrico*, adică adoptând forma demonstrațiilor geometriei. Am ajuns astfel la cea de-a doua problemă, cea a metodologiei.

2. Intenționând să-și consolideze opera printr-o fundamentare logică riguroasă, Wittgenstein a ales, ca și Spinoza în urmă cu mai bine de trei secole, să-și expună ideile după o procedură pur formală. El și-a conceput demersul ca expunerea a 7 propoziții fundamentale, numerotate de la 1 la 7, fiecare dintre ele fiind explicitată și clarificată prin alte propoziții 1.1., 1.2., 1.3. etc., care, la rândul lor, sunt explicitate și clarificate de alte propoziții 1.1.1, 1.1.2, 1.1.3 etc. Din punct de vedere logic propozițiile de tipul 1. sunt mai importante decât propozițiile de

tipul *I.I.*, iar acestea mai importante decât propozițiile de tipul *I.I.I.* etc. În felul acesta întreaga expunere se structurează ca o suită de definiții și enunțuri, din care decurg anumite concluzii, corolare, precizări etc., pentru evitarea caracterului arbitrar, prolixității și a posibilităților de control epistemologic limitat ale limbajului filosofic tradițional. Este semnificativ, pentru înțelegerea atât a spiritului ce animă *Tractatus*-ul, cât și a stilului său laconic, și *motoul* ales de Wittgenstein dintr-o scriere a lui Kürnberger: „...și tot ce se știe, nu numai ce s-a auzit făcând sau văd, se poate spune în trei cuvinte”.

3. În fine, care este conținutul *Tractatus*-ului? Așa cum precizează Russell în *Introducerea* la ediția engleză din 1922, „*temele Tractatus-ului sunt, în ordine, structura logică a propozițiilor, natura inferenței logice, gnoseologia, principiile fizicii, etica și, în fine, Misticul*”. Mai precis, Wittgenstein propune șapte propoziții fundamentale și le urmărește în întreaga carte semnificațiile și implicațiile. Aceste propoziții sunt:

1. Lumea este tot ce se petrece;
2. Ceea ce se petrece, faptul, constituie existența stărilor de lucruri;
3. Imaginea logică a faptelor este gândirea;
4. Gândirea este propoziția cu sens;
5. Propoziția este o funcție de adevăr a propozițiilor elementare;
6. Forma generală a funcției de adevăr este $[p, \xi, N(\xi)]$. Aceasta este forma generală a propoziției;
7. Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.

În cele ce urmează mă voi limita la examinarea următoarelor probleme abordate de Wittgenstein în *Tractatus*:

- Concepția asupra lumii ca *totalitate a stărilor de lucruri*;
- Gnoseologia *atomismului logic*;
- Abordarea logică a problemei *semnificației propozițiilor*;
- Punerea și modul de abordare a problemei *Misticului*.

6.4. Fapte și stări de lucruri

Prima propoziție a *Tractatus*-ului și explicitările sale, împreună cu propozițiile de la 2.01 la 2.06 cu toate explicitările lor urmăresc să definească *obiectul limbajului*, adică să clarifice la ce se referă el.

Wittgenstein consideră că obiectul limbajului este ceea ce el înțelege prin lume: „1. Lumea este tot ceea ce se petrece”. Ce înseamnă asta? Ce anume *se petrece*? Răspunsul la aceste întrebări implică introducerea a trei importante concepte ale căror definiții sunt date de Wittgenstein în alte teze la fel de concise:

- 1.2. Lumea se divide în fapte.
- 2. Ceea ce se petrece, faptul, constituie existența stărilor de lucruri.
- 2.01. Starea de lucruri este o combinație de obiecte (lucruri, entități).

Faptul este tot ceea ce se petrece și care, tocmai din acest motiv, este ceea ce constituie lumea ca atare. Acest concept, ca și cel de *stare de lucruri*, este tehnic în opera lui Wittgenstein. Este numit „fapt” o *situație complexă*, adică un ansamblu de stări de lucruri de tipul: „Ulise este regele Ithakăi și Penelopa este soția sa fidelă”. Este numită însă „stare de lucruri” o *situație simplă*, adică un ansamblu de lucruri de tipul: „Ulise este regele Ithakăi”. Ce este însă un lucru? Ce înțelege Wittgenstein când afirmă că o stare de lucruri este „o legătură între lucruri”?

El desemnează cu termenii sinonimi *lucru*, *obiect* și *entitate* realitățile cele mai simple (care nu mai pot fi descompuse ulterior în alți constituenți), care constituie lumea: „2.02. Obiectul este simplu” și „2.021. Obiectele formează substanța lumii. Din această cauză ele nu pot fi compuse”. Însă, după filosoful austriac, nu este niciodată posibilă luarea în considerare a unui singur obiect, fără relațiile pe care el le întreține cu alte obiecte. Obiectul există numai în măsura în care contribuie împreună cu alte obiecte la formarea unei stări de lucruri și poate fi considerat în sine însuși numai drept ceea ce constată comun la mai multe stări de lucruri. Cum spune Wittgenstein: „2.0121... Cum nu ne putem imagina în genere obiecte spațiale în afara spațiului și obiecte temporale în afara timpului, tot așa nu ne putem imagina *nici un* obiect în afară de posibilitatea legăturii sale cu alte obiecte. Dacă îmi pot imagina obiectul în contextul stării de lucruri, atunci nu-l pot concepe în afara *posibilității* acestui context”.

Recapitulând cele stabilite de Wittgenstein până acum:

- lumea este alcătuită din *fapte*;
- faptele sunt constituite, la rândul lor, din *stări de lucruri*;
- stările de lucruri pot fi descompuse ulterior în *obiecte*.

Pomind de la această structură fundamentală a lumii se va putea pune și aborda apoi atât problema cunoașterii sale, cât și cea a limbajului cu ajutorul căruia această cunoaștere poate fi exprimată.

6.5. Teoria atomismului logic

În tezele 3 și 4 împreună cu corolarele lor Wittgenstein își expune concepția asupra gândirii și limbajului, care constituie, împreună cu tezele avansate de Bertrand Russell în lucrarea *Atomismul logic* (1928), expresia „canonică” a teoriei cunoscute apoi sub denumirea de *atomism logic*. Această concepție poate fi concentrată în următoarele trei teze fundamentale:

1. „2.1. Noi ne formăm imagini ale faptelor“;
2. „3. Imaginea logică a faptelor este gândirea“;
3. „4. Gândirea este propoziția cu sens“.

Să urmărim succint consecințele și implicațiile filosofice ale acestor trei propoziții.

1. Afirmatia conform căreia „noi ne formăm imagini ale faptelor“ poate fi înțeleasă ca un fel de observație fenomenologică, de constatare: subiectul se află în acel raport determinat cu lumea care-i permite să-și poată reprezenta imagini și fapte, care, cum am văzut, constituie lumea însăși. Aceste imagini se bucură de trei proprietăți fundamentale:

a. sunt dotate cu *semnificație*, adică reprezintă (reflectă) fapte. Așa cum precizează Wittgenstein: „2.15. Faptul că elementele imaginii se raportează unele la altele în mod determinat arată că lucrurile se raportează în felul acesta unele la altele“. Între imagine și faptul pe care ea îl reprezintă există, deci, un raport de corespondență;

b. tocmai, deoarece imaginea este reprezentarea unui fapt, adică, deoarece elementele sale constitutive respectă elementele constitutive ale faptului respectiv, este ea însăși un fapt: „2.141. Imaginea este un fapt“.

c. în fine, în funcție de tipul de raport pe care îl întreține cu realitatea, imaginile pot fi *adevărate* sau *false*. Mai precis, este definită ca adevărată o imagine care concordă perfect cu faptul pe care îl reprezintă, iar falsă o imagine care nu concordă cu el: „2.21. Imaginea concordă cu realitatea sau nu; ea este corectă sau incorectă, adevărată sau falsă“.

2. Am menționat, deci, posibilitatea cu care subiectul este înzestrat, de a avea imagini ale lumii. În ce constă însă această „posibilitate“? Răspunsul lui Wittgenstein este, ca de obicei, concis și precis: „3. Imaginea logică a faptelor este gândirea“. Deci, corespondența dintre lume și imaginea sa este, de fapt, corespondența dintre gândire și lume. Drept care: „3.001. «O situație poate fi gândită» înseamnă: putem să ne facem o imagine despre ea“. Pe baza acestei achiziții, Wittgenstein poate susține că: „3.01. Totalitatea gândurilor adevărate este o imagine a lumii“.

3. Rezultă acum clar unde urmărește să ajungă analiza wittgensteiniană. Dacă noi putem să ne formăm imagini ale lumii și dacă gândirea este cea care permite ca ele să fie formate, ea fiind chiar aceste imagini, vor fi imagini ale realității și propozițiile cu ajutorul cărora gândirea se exprimă. Cum foarte elocvent precizează Wittgenstein: „4.01. Propoziția este o imagine a realității. Propoziția este un model al realității, așa cum ne-o imaginăm“. Și, dat fiind că: „4.001. Totalitatea propozițiilor constituie limbajul“, se va putea conchide că limbajul este imagine a lumii, așa cum puțin mai jos filosoful austriac a putut conchide: „5.6. Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele“.

În această corespondență dintre ființă și limbaj își va afla temeiul *ipoteza fundamentală atomismului logic*, care este cea a corespondenței dintre stările de lucruri reale și propozițiile lingvistice simple (*atomice*, cum le numește neopozitivismul), dintre faptele reale și propozițiile lingvistice complexe (*moleculare*, în terminologia acestei orientări filosofice). Este o perspectivă avansată cu claritate de Wittgenstein în următoarele propoziții ale *Tractatus*-ului: „4.022. Propoziția arată sensul. Dacă este adevărată, propoziția arată cum stau lucrurile. Și spune că lucrurile stau astfel”. „4.1. Propoziția reprezintă existența și nonexistența stărilor de lucruri”. „4.21. Propoziția cea mai simplă, propoziția elementară, asertează existența unei stări de lucruri”. Această parte a *Tractatus*-ului este cea care a justificat entuziasmul filosofilor Cercului de la Viena, convinși că au găsit în opera lui Wittgenstein armătura teoretică indispensabilă declarării ca legitime numai a propozițiilor care reflectă realitatea, ceea ce constituie fundamentul filosofic al principiului *verificaționismului*. Voi reveni asupra sa ceva mai jos.

6.6. Spațiul logicii: limitele a ceea ce poate fi gândit

Am ajuns acum în chiar nucleul ideatic al *Tractatus*-ului. Astfel, după ce a vorbit despre lume, despre gândirea care o cunoaște și despre limbajul care dă expresie acestei gândiri, Wittgenstein a ajuns să de ocupe de *logică*, pe care el o concepe ca ceea ce *permite determinarea condițiilor posibilității gândirii oricărui lucru*. Ce înțelege el prin această formulare?

Mai întâi, spre deosebire de logica tradițională, Wittgenstein consideră că logica nu trebuie să se ocupe de adevărul sau de falsitatea propozițiilor, ci numai de îndreptățirea lor sau, mai exact, de condițiile îndreptățirii lor și, dintr-o astfel de perspectivă, se poate spune că propozițiile logicii sunt pur tautologice. Este important însă să nu înțelegem greșit sensul afirmației wittgensteiniene. A spune că propozițiile logicii sunt tautologice nu înseamnă negarea valorii lor euristice, ci numai semnalarea faptului că ele nu spun nimic despre realitate. Astfel, propoziția „ $x \rightarrow x$ ” nu spune nimic despre existența efectivă a lui x , dar aceasta nu înseamnă că ea nu are nici un sens. Dimpotrivă, ea ne oferă un important criteriu pentru a putea decide când și în ce condiții x poate exista.

În esență, putem spune că logica fixează *a priori* condițiile pe care un dat mental trebuie să le respecte pentru a putea fi considerat un fapt. Adică, apelând la enunțurile lui Wittgenstein: „6.124. Propozițiile logice descriu osatura lumii sau, mai degrabă, o reprezintă” sau, „6.13. Logica nu este o disciplină, ci o imagine oglindită a lumii. Logica este transcendentă”. Deci, logica, incapabilă să spună ceva *despre* lume, este esențială pentru determinarea condițiilor formale ale ceea ce poate fi gândit (în acest sens,

ea este *transcendentă*). Tocmai de aceea filosoful austriac poate conchide: „5.61. Logica umple lumea; limitele lumii sunt și limitele ei. Deci, în logică nu putem spune că ceva există în lume, iar altceva nu. Aceasta ar presupune în mod aparent că excludem anumite posibilități, ceea ce nu este cazul, căci astfel logica ar trebui să depășească limitele lumii; ar putea, deci, să considere aceste limite și din cealaltă parte. Nu putem gândi ceea ce nu putem gândi, deci, nu putem nici să *spunem* ceea ce nu putem gândi“.

Este, deci, logic posibil ceea ce poate fi gândit, iar ceea ce poate fi gândit este lumea, realul. Astfel, Wittgenstein poate afirma: „4.116. Tot ceea ce poate fi gândit în genere poate fi gândit clar. Tot ceea ce se poate exprima, poate fi exprimat clar“. Dacă este, deci, logic posibil ceea ce poate fi gândit, și dacă poate fi gândit numai ceea ce este real, adică numai faptele, atunci are sens numai ceea ce permite formularea unei judecăți de existență. Din această perspectivă, așa cum s-a afirmat, interpretarea neopozitivistă a *Tractatus*-ului a fost legitimă. Punctele forte ale unei astfel de interpretări sunt:

- a. fundamentarea atomismului logic și utilizarea sa în funcție de *teoria enunțurilor protocolare* (acele enunțuri care se limitează exclusiv la descrieri de fapte);
- b. reducerea drastică a problematicii clasice a filosofiei la operația de clarificare a limbajului: „4.112. Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor. Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în esență din explicații. Rezultatul filosofiei nu sunt «propozițiile filosofice», ci clarificarea propozițiilor. Filosofia trebuie să clarifice și să delimiteze riguros gândurile, care altfel sunt, ca să zicem așa, tulburi și confuze“.
- c. Înțelegerea celebrei concluzii a *Tractatus*-ului („7. Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă“) drept o condamnare a oricărei folosiri a limbajului pentru expunerea problematicii tradiționale a metafizicii și ca o somație la acceptarea îndreptăririi a doar două categorii de propoziții: tautologiile logicii și „enunțurile-protocol“ ale disciplinelor științifice; în terminologia Cercului de la Viena „enunțurile-protocol“ sunt enunțurile de bază ale științelor, care sunt verificabile prin apelul nemijlocit la experiența empirică.

Aceasta să fie oare semnificația integrală a *Tractatus*-ului?

6.7. Problema misticului

Examinarea ultimelor teze ale *Tractatus*-ului atestă faptul că pentru Wittgenstein ceea ce el numește *mistic* constituie o problemă veritabilă. Ce s-ar

putea spune despre o teză de tipul: „6.41. Sensul lumii trebuie să se găsească în afara ei. În lume totul este cum este și totul se întâmplă cum se întâmplă; nu există în ea nici o valoare – și dacă ar exista, atunci nu ar avea nici o valoare. Dacă există o valoare, care are valoare, atunci ea trebuie să se găsească în afara tuturor întâmplărilor și în afara acestei ființe. Căci toate întâmplările și această ființă sunt accidentale. Ceea ce o poate face neaccidentală nu poate să se găsească în lume; căci altfel ar fi la rândul său accidentală. Trebuie să fie în afara lumii”? Și cum s-ar putea interpreta afirmația: „6.421. Este clar că etica este inexprimabilă. Etica este transcendentală (Etica și estetica sunt același lucru)”? Sau teza în care Wittgenstein afirmă: „6.4312. Nemurirea temporală a sufletului uman, deci, supraviețuirea sa eternă și după moarte, nu este numai neîntemeiată în vreun fel, ci, înainte de toate, această presupunere nu oferă deloc ceea ce s-a dorit întotdeauna să se obțină prin ea. Oare este rezolvată o enigmă prin faptul că eu supraviețuiesc etern? Oare această viață eternă nu este atunci la fel de enigmatică precum cea prezentă? Rezolvarea enigmei vieții în timp și spațiu stă în afara de spațiu și timp. (Într-adevăr, aici nu avem de rezolvat probleme ale științelor naturii)”? S-ar părea că Moritz Schlick, fondatorul Cercului de la Viena, avea dreptate atunci când l-a considerat pe Wittgenstein părintele neopozitivismului.

Desigur, nu se poate obiecta nimic în fața unei astfel de concluzii, admitând că ceea ce am citat reprezintă realmente *tot* ceea ce a dorit să spună Wittgenstein. Dar, dacă ar fi așa, de ce a simțit el nevoia să adauge puțin mai jos: „6.52. Chiar dacă s-a răspuns la toate întrebările științifice posibile, noi simțim că problemele noastre de viață încă n-au fost deloc atinse. Atunci firește că nu mai rămâne nici o întrebare; și chiar acesta este răspunsul”? Și cum se poate concilia cu lectura neopozitivistă a *Tractatus*-ului afirmația conform căreia: „6.432. Cum este lumea este perfect indiferent pentru ceea ce este divin. Dumnezeu nu se arată în lume”? Este evident că astfel de afirmații pot fi orice, în afară de teze ale unui neopozitivist! Este atunci *Tractatus*-ul expresia a două spirite contradictorii?

Problema pe care aceste teze o anticipează este cea pe care Wittgenstein însuși o numește *elementul mistic* și pe care el o vizează în două propoziții: „6.522. Există fără îndoială inexprimabil. Acesta se arată, el este elementul mistic” și „6.44. Nu cum este lumea reprezintă ceea ce este mistic, ci *faptul* că ea există”. Ce intenționează să spună filosoful austriac prin aceste două enunțuri obscure?

Probabil că putem răspunde la această întrebare dacă ne gândim la aprecierea, citată deja la începutul acestei expuneri, pe care el însuși a făcut-o asupra *Tractatus*-ului într-o scrisoare adresată în 1919 lui Ludwig von Ficker: „Opera mea constă din două părți: din ceea ce am scris în ea și din tot ceea ce nu am scris. Și tocmai această a doua parte este cea importantă”. În aceeași scrisoare Wittgenstein preciza, de altfel, referindu-se la *Tractatus*, că „sensul

cărții este unul etic". Ce s-ar mai putea adăuga? Este clar că Wittgenstein numește „mistic”, declarându-l inefabil, deoarece nu este reprezentabil și nici reductibil la schemele înguste ale gândirii abstracte și ale limbajului științific, tot ceea ce nu există nemijlocit în lume și, deci, nu este observabil. Decurge că „misticul” închide în sine întregul spațiu al eticii, dar și pe cel al metafizicii, al religiei și al esteticii. Spre deosebire de ceea ce vor face ulterior neopozitivii, Wittgenstein nu declară „lipsite de sens” enunțurile tuturor acestor domenii ale culturii, deoarece nu sunt nemijlocit verificabile; el se limitează, rămânând consecvent cu sine, la afirmația că aceste enunțuri transcend limitele gândirii și, drept urmare, pe cele ale limbajului uman.

Dintr-o astfel de perspectivă trebuie înțeleasă și ultima teză, aparent sentențioasă, a *Tractatus*-ului: „7. Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”. În loc de a fi o somație la reducerea drastică a obiectului cunoașterii la cercetarea faptelor verificabile nemijlocit prin apelul la experiență (cum a fost interpretată de neopozitivii), ea trebuie înțeleasă ca un principiu epistemologic fundamental care îi solicită omului conștientizarea și asumarea propriilor limite: obligația de a tăcea în legătură cu ceea ce depășește posibilitățile logico-lingvistice umane este o obligație morală impusă de exigența onestității cercetării. Dar aceasta nu exclude și nu neagă întregul domeniu despre care trebuie să se tacă. Tăcerea solicitată de Wittgenstein nu este motivată de faptul că acest domeniu este ilegal sau că el ar fi lipsit de importanță, ci de faptul că el ni se dezvăluie ca incapabil să ne vorbească.

6.8. Teoria jocurilor lingvistice și principiul uzului lingvistic

În finalul *Prefetei* la *Tractatus* Wittgenstein scria: „...adevărul gândurilor împărtășite aici îmi pare inatacabil și definitiv. Consider, deci, că, în esență, am găsit soluția irevocabilă a problemelor”. Aceste cuvinte nu erau, așa cum s-ar putea crede la o primă lectură, expresia vanității filosofului austriac, ci erau impuse de coerența strictă cu care el își desfășurase întregul demers. După ce a fixat linia de demarcație dintre ceea ce se poate și ceea ce nu se poate spune, Wittgenstein a spus într-o manieră clară, consecventă și exhaustivă ceea ce se poate spune, adică totul, întrucât „despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”. Numai din perspectiva acestei atitudini lucide și ferme putem înțelege abandonarea de către Wittgenstein a preocupărilor filosofice, părăsirea Cambridge-ului și cei aproape zece ani petrecuți ca învățător și ca grădinar în sudul Austriei: el spusese nu numai tot ceea ce avea de spus, ci și tot ceea ce poate fi spus în filosofie! În acest domeniu nu-i mai rămăsese nimic de făcut.

Acești ani petrecuți de Wittgenstein departe de mediul academic au fost însă decisivi pentru maturizarea noii orientări a gândirii sale. Rațiunile acestei schimbări radicale de perspectivă trebuie căutate, îndeosebi, în următorii trei factori:

- o mai întâi, familiarizarea în această perioadă a lui Wittgenstein cu universul copiilor, îndeosebi interesul său pentru limbajul lor;
- o apoi, discuțiile cu o serie de matematicieni și filosofi precum Ramsey, Shlick și Weismann asupra fundamentelor matematicii și, mai ales, asupra matematicii intuiționiste;
- o în fine, probabila întâlnire cu pragmatismul lui James, prilejuită de lectura unora dintre lucrările acestuia.

Meditația timp de un deceniu asupra acestor probleme și a semnificațiilor modului său de a concepe și practica filosofia permit înțelegerea gândirii așa-numitului „*Wittgenstein 2*”, sintagmă cu ajutorul căreia criticii și exegeții desemnează opera lui Wittgenstein ulterioară *Tractatus*-ului, caracterizată, în esență, prin două realizări remarcabile:

- *teoria jocurilor lingvistice*;
- *înlocuirea principiului neopozitivist al verificabilității cu principiul uzului lingvistic*.

1. Prin sintagma „jocuri lingvistice” Wittgenstein înțelege „ansamblul unitar alcătuit din limbaj și din activitățile în care el este implicat”. Pentru mai buna înțelegere a ceea ce intenționează să spună, filosoful austriac sugerează să ne gândim la limbaj ca, de exemplu, la jocul de șah, iar la cuvinte, la semnele de punctuație și la propoziții ca la piesele, respectiv, la regulile acestui joc și la strategiile de joc. Este suficient să dăm un exemplu pentru înțelegerea semnificației acestei comparații. Să încercăm să mutăm în timpul unei partide de șah calul cu un interval pe diagonala pătratului în care el se găsește. Evident, o astfel de mișcare nu are sens, întrucât, conform regulilor acestui joc, calul înaintează după schema cunoscută a literei „L”. Dar această mișcare are sens dacă, în loc să jucăm șah, preferăm să jucăm, să spunem, „dame”. În acest caz devine corectă mutarea unei piese cu un interval pe diagonala pătratului în care ea se găsește (deoarece regulile acestui joc permit o astfel de mișcare), iar dacă o mutăm în formă de „L” (ca la jocul de șah) partenerul nostru de joc ne va spune cu siguranță: „Tu fie vrei să trișezi, fie nu știi să joci!”. Care este semnificația acestei comparații?

Făcând din limbaj „ansamblul tuturor jocurilor lingvistice posibile”, Wittgenstein modifică fundamental criteriul de evaluare a semnificației propoziției depășind dintr-o singură mișcare perspectiva neopozitivistă asupra acestei probleme. Voi ilustra această schimbare fundamentală de perspectivă printr-un exemplu. Atunci când aud strigându-mi-se „cărămidă!” de un individ x care lucrează la un zid aflat în fața sa, din punct de vedere pur descriptiv nu voi reuși să înțeleg ce intenționează

să-mi comunice el prin acest cuvânt. Dar, dacă cunosc „jocul lingvistic” în care acest cuvânt este utilizat și, cu atât mai mult, dacă „fac parte din el”, știu că la simplul strigăt „cărămidă!” eu trebuie să-i dau lui x una dintre cărămizile stivuite pe jos lângă mine pentru ca el să o zidească în lucrarea respectivă. Dintr-o astfel de perspectivă, nu voi putea respinge niciodată o propoziție sau un enunț numai deoarece din punct de vedere pur descriptiv el „nu-mi spune nimic”, ci va trebui să mă întreb întotdeauna dacă acest enunț n-ar putea semnifica ceva într-un alt joc lingvistic.

2. Această ultimă observație ne conduce, în fine, la cea mai importantă achiziție teoretică a așa-numitului „Wittgenstein 2”, adică la înlocuirea principiului neopozitivist al *verificabilității* cu principiul *uzului lingvistic*. Acest principiu poate fi exprimat sintetic prin enunțul că *semnificația unui cuvânt este impusă de uzul său în limbaj* și reprezintă adevăratul nucleu al teoriei jocurilor lingvistice. Uzul lingvistic al unui cuvânt sau al unei propoziții este cel care le permite să primească diferite semnificații în funcție de diferitele jocuri lingvistice în care sunt utilizate, adică în relație cu diferitele contexte lingvistice care le includ rând pe rând.

Efectul unei astfel de afirmații a fost devastator sub raport filosofic chiar la adresa acelei teorii de natură proiectivă asupra gândirii – atomismul logic – care fusese enunțată în *Tractatus* și care le era atât de dragă neopozitivștilor: „Să punem în discuție, mai întâi, punctul de vedere conform căruia cuvântul nu are semnificație dacă nu-i corespunde nimic. Este important de subliniat faptul că, dacă prin termenul «semnificație» desemnăm obiectul care îi corespunde cuvântului, atunci cuvântul va fi întrebuințat într-un mod contrar uzului lingvistic. Ceea ce înseamnă schimbarea semnificației unui nume cu purtătorul numelui respectiv. Dacă dl. N.N. moare se spune că este mort purtătorul numelui, nu semnificația numelui. Și ar fi stupid să se vorbească în acest fel, deoarece, dacă numele ar înceta să aibă o semnificație, nu ar avea sens să se spună: «Dl. N.N. este mort»”.

După elaborarea teoriei jocurilor lingvistice și substituirea principiului neopozitivist al verificabilității cu principiul wittgensteinian al uzului lingvistic, în esență, nu numai că nu mai este posibilă, dar devine de-a dreptul stupidă reducerea limbajului la propoziții *ostensive* (din latinescul *ostendere* – „a arăta”, „a indica”; propozițiile de acest tip se limitează la indicarea unei stări de fapt; alături de propozițiile tautologice ale logicii, aceste propoziții erau considerate de neopozitivști singurele legitime sub raport teoretic) de tipul: „Cafeaua este neagră” sau „Ion este bolnav”. Limbajul este mult mai amplu decât simpla indicare a unei stări de fapt verificabile nemijlocit prin recursul la experiență; el nu servește numai la arătarea a ceva, ci și la întrebare, mirare, rugare, condamnare etc. În această gamă infinită de posibilități, care legitimează un număr practic nelimitat de jocuri

lingvistice, indicarea, arătarea modului în care „stau lucrurile“ nu reprezintă întregul limbaj, ci numai una dintre aceste posibilități, numai unul dintre infinitele jocuri de limbă posibile.

6.9. Scurt bilanț critic

După prezentarea principalelor momente ale evoluției gândirii filosofice a lui Wittgenstein, se impune să-i evaluăm succint în final semnificația teoretică. Voi face acest lucru evidențiindu-i mai ales:

1. *punctele forte sub raport filosofic;*
2. *poziția centrală a viziunii sale în contextul filosofiei secolului al XX-lea.*

1. Sintetizând, putem reduce impactul teoretic al gândirii wittgensteiniene asupra filosofiei secolului al XX-lea la următoarele trei aspecte fundamentale:

a. mai întâi, în *Tractatus* Wittgenstein a fixat o linie de demarcație netă între ceea ce este și ceea ce nu este accesibil gândirii umane și, drept urmare, între ceea ce se poate exprima și ceea ce nu se poate exprima în limbaj. Aceasta nu implică însă, așa cum am arătat când m-am referit la această problemă, pretenția de reducere a întregii cunoașteri și a întregului limbaj al omului la limitele înguste a ceea ce este experimentabil și exprimabil științific; ca și pentru Kant, semnalarea limitelor epistemologice ale posibilităților de cunoaștere ale omului nu înseamnă pentru Wittgenstein negarea a ceea ce transcende aceste limite, ci doar simpla afirmare a imposibilității de a gândi și, drept urmare, de a exprima ceea ce se află dincolo de ele;

b. în al doilea rând, prin *teoria jocurilor lingvistice* Wittgenstein a deschis calea acelei mari direcții a filosofiei contemporane cunoscută sub numele de *filosofie analitică* și care, extinzând limitele propriului domeniu de cercetare cu mult dincolo de spațiul limbajului științific, a asumat ca obiect de cercetare limbajul comun în diferitele sale forme și ipostaze;

c. în fine, definind semnificația termenilor și propozițiilor în termenii *uzului* lor în diferitele contexte lingvistice, Wittgenstein a deschis cercetărilor logice și lingvistice ulterioare o nouă și stimulativă perspectivă, depășind radical principalele concepții asupra semnificației din tradiția filosofică, adică *teoria reprezentării* a atomismului logic, care reduce semnificația cuvântului la obiectul care-i corespunde, *teoria esențialistă* a logicii tradiționale, convinsă că surprinde esențele lucrurilor sub aspectele lor fenomenale, și *teoria mentalistă* din psihologie, care reduce semnificația expresiei la datul psihic subiectiv.

2. Toate aceste realizări justifică poziția centrală în filosofia secolului al XX-lea pe care critica filosofică a sfârșit prin a i-o conferi lui Wittgenstein și

explică faptul că gândirea sa a stimulat o mare parte a evoluțiilor recente ale filosofiei occidentale. Dacă dorim să concentrăm într-o singură formulare această poziție centrală și această influență unanim recunoscută o putem face spunând că Wittgenstein a fost, fără îndoială, unul dintre principalii protagoniști ai ceea ce este numit de obicei *cotitura lingvistică* a filosofiei secolului al XX-lea și constă în faptul că limbajul a devenit în ultimele decenii obiectul predilect al cercetărilor filosofice.

Dintr-o astfel de perspectivă, numele său este asociat, pe bună dreptate, cu cel al lui Martin Heidegger, cu care a avut în comun nu numai anul nașterii, ci și sensibilitatea pentru problematica sensului, pentru cea a fundamentului și o poziție epistemologică „slabă”, conștientă de limitele gândirii umane. Heidegger și Wittgenstein sunt realmente două dintre piscurile filosofiei contemporane, o filosofie preocupată de „ascultarea limbajului”, o filosofie care, abandonând pretențiile de exhaustivitate și reductionismele facile, este conștientă de propria sa parțialitate, manifestă respect pentru diversitate și își supraveghează sever sub raport logico-teoretic evoluțiile: „Despre ceea ce nu se poate vorbi, trebuie să se tacă”.



7. Karl Raimund POPPER (1902-1994)

7.1. Viața și opera

Neopozitivismul primei jumătăți a secolului al XX-lea, în special în versiunea Cercului de la Viena, opusese categoric metafizica și știința, propunând pe baza principiului *verificaționismului* eliminarea celei dintâi din corpul cunoașterii autentice, după ce-i declarase enunțurile ca fiind pur și simplu „lipsite de sens”.

Cel care și-a asumat sarcina regândirii profunde a particularităților și relațiilor metafizicii și științei a fost sir Karl Raimund Popper, una dintre cele mai influente personalități ale filosofiei secolului al XX-lea. Deși a participat la reuniunile Cercului de la Viena și a manifestat interes față de programul său de fundamentare logică riguroasă și de unificare epistemologică a cunoașterii științifice, el s-a îndepărtat treptat de această orientare de gândire, sfârșind prin a deveni unul dintre cei mai severi și subtili critici ai săi.

Karl Popper s-a născut la Viena în anul 1902 în familia unui avocat evreu erudit, doctor în drept al Universității din Viena. Părinții săi se convertiseră la protestantismul luteran înaintea nașterii copiilor lor. Formația sa a fost deopotrivă științifică și filosofică: în timpul studiilor universitare a fost interesat de filosofie, logică, matematică, fizică, psihologie, istoria muzicii etc., dar a și lucrat într-o clinică psihiatrică pentru copii, organizată după principiile psihanalizei lui Alfred Adler (1870-1937).

În 1928 Popper și-a luat licența în filosofie cu o teză despre metodologia psihologiei, iar în anul următor și-a încheiat studiile de matematică și fizică. A predat apoi câțiva ani matematica și fizica în școli secundare din orașul natal.

După publicarea operei sale fundamentale *Logica cercetării* (1934), a fost constrâns de amenințarea ocupației naziste a Austriei să emigreze în 1937 în Noua Zeelandă. În tinerețe Popper aderase la Partidul Social-Democrat Austriac, pe atunci de orientare marxistă (austro-marxistă). Deși a început să se îndoiască de timpuriu de marxism, pe care l-a supus ulterior unei critici severe, Popper a preferat să rămână membru inactiv al Partidului Social-Democrat, considerând că orice

slăbire a social-democrației ar fi încurajat ascensiunea fascismului. Lucrarea *Societatea deschisă și dușmanii săi* (1945), un studiu filosofic asupra fundamentelor intelectuale și semnificațiilor social-politice ale totalitarismului, a fost concepută în anii celui de-al doilea război mondial. În ea Popper examinează gândirea social-politică a lui Platon, Hegel și Marx, dar interesul său vizează întreaga experiență istorică pe care o trăia umanitatea la jumătatea secolului al XX-lea.

În 1946 Popper s-a stabilit la Londra, iar în 1949 a fost invitat să predea logica și metodologia științei la *London School of Economics* (între 1949-1969). Prestigiul său în mediile academice și intelectuale n-a încetat să crească pe măsură ce și-a publicat lucrările de epistemologie și filosofie politică. Drept urmare a acestei ample recunoașteri, Karl Popper fost înnobit de Imperiul Britanic în anul 1965. A murit la Londra în 1994.

Operele fundamentale ale lui Popper sunt:

- *Logica cercetării* (1934);
- *Societatea deschisă și dușmanii săi* (1945);
- *Mizeria istoricismului* (1957);
- *Conjecturi și infirmări* (1963);
- *Cunoaștere obiectivă* (1970);
- *Eul și creierul său* (1977, în colaborare cu J.C. Eccles).

Este oportună precizarea de la început a faptului că Popper nu poate fi considerat, în nici un caz, neopozitivist, așa cum o bună parte a istoriografiei filosofice a ultimelor decenii l-a prezentat, probabil și datorită legăturilor sale cu Cercul de la Viena; dimpotrivă, el s-a opus sistematic acestei orientări de gândire, astfel încât Otto Neurath (1882-1945), unul dintre cei mai influenți membri ai Cercului de la Viena, l-a numit pe Popper „opoziția oficială” a neopozitivismului.

7.2. Inconsistența logică a inducției

Considerațiile lui Popper din *Logica cercetării* asupra așa-numitei „metode inductive”, caracteristică îndeosebi demersurilor științelor naturii, reprezintă fundamentul teoretic al unei mari părți a teoriilor sale epistemologice și politologice ulterioare, el însuși recunoscându-le importanța esențială.

Teza fundamentală a lui Popper este pe cât de clară, pe atât de categorică: *inducția este inconsistentă logic și epistemologic ca procedeu științific*, iar această afirmație este valabilă pentru ambele sale forme: inducția prin *enumerare* și cea prin *eliminare*.

Să urmărim succint implicațiile logice ale analizei critice popperiene a inducției.

Inducția prin enumerare constă, așa cum se știe, în tentativa de legitimare logică a unei teze generale pornind de la observațiile repetate ale unui număr mai mic sau mai mare de cazuri individuale care o confirmă. Încă David Hume (1711-1776) – și, dacă dorim să fim riguroși, se cuvine să amintim, mai întâi, scepticismul antic – a atras atenția asupra faptului că o astfel de operație inductivă este inconsistentă logic, întrucât, așa cum precizează toate manualele de logică, de la observarea unui număr imens de lebede albe nu se poate, în mod cert, conchide că „toate lebedele sunt albe”. Eroarea constă, evident, în substituirea unei însușiri particulare – n-are nici o importanță de câte ori a fost testată! – cu una universală; a afirma că „n lebede sunt albe” este echivalent cu a afirma „unele lebede sunt albe”. Trecerea la concluzia „toate lebedele sunt albe” este, deci, inconsistentă logic.

Așa-numita *inducție prin eliminare* a fost susținută îndeosebi de Francis Bacon (1561-1626) și John Sutart Mill (1806-1873) și constă în faptul că, atunci când un anumit fenomen poate fi explicat cu ajutorul mai multor teorii, este suficient să eliminăm toate teoriile false pentru a o obține pe cea adevărată. Popper consideră însă că o astfel de supoziție este inconsistentă epistemologic, deoarece se bazează pe convingerea că, pentru un anumit eveniment, ar fi posibil un număr finit de explicații. Realitatea este însă alta: în principiu, *orice eveniment poate fi explicat de un număr infinit de modele teoretice plauzibile logic*, iar faptul că savanții nu le cunosc decât pe unele dintre ele reprezintă numai o situație concret istorică, nu o limită logică. Aceasta înseamnă că, în principiu, chiar și atunci când toate teoriile rivale unei anumite teorii T au fost dovedite ca false, teoria T nu poate fi considerată definitiv adevărată, deoarece oricând poate fi elaborată o altă teorie care o infirmă.

Sintetizându-și poziția, Popper propune o nouă concepție asupra naturii logico-lingvistice și epistemologice a *principiului inducției*. Dacă admitem principiul inducției, avem două posibilități:

- sau este vorba despre o tautologie (adică, potrivit conceptualizării lui Kant, despre o propoziție analitică), ceea ce înseamnă că ea nu aduce un spor de cunoaștere;
- sau reprezintă o aserțiune cu caracter empiric.

În primul caz, inferențele inductive vor sfârși prin a fi identice cu cele deductive și imposibil de distins de ele, iar în cel de-al doilea trebuie să conchidem că principiul inducției este dedus din experiență. Dacă ultima alternativă este cea corectă, înseamnă că principiul inducției se descoperă efectuându-se o inferență inductivă, adică se intră într-un cerc vicios sau se ajunge la regresia la infinit.

Astfel, Popper a eliminat fără drept de apel unul dintre principiile fundamentale ale metodologiei științei. Această atitudine drastică impunea însă revizuirea raporturilor dintre fapte și teorii. Dacă o serie de fapte individuale nu

poate întemeia (pe cale inductivă) o teorie cu caracter general, trebuie regândite legăturile dintre fapte și modelele teoretice cu ajutorul cărora se încearcă explicarea lor. Rezultatul acestei analize determină prăbușirea unui alt „adevăr” metodologic pus sub semnul întrebării încă din vremea lui Bacon, dar care a supraviețuit până în zilele noastre: nu este posibilă o observație științifică „obiectivă”, deoarece teoriile anticipează și condiționează întotdeauna faptele observate. Nici un cercetător nu se poate elibera, deci, de „idolii teatrului”, pentru a invoca terminologia baconiană, adică de stilurile de gândire, de modele, prejudecățile, dar, mai ales, de doctrinele filosofice ale epocii respective.

Popper numește *observationism* convingerea realist-naivă conform căreia mintea savantului ar fi faimoasa „tabula rasa” a empirismului modern pe care faptele s-ar întipări în mod „obiectiv”. El este de părere că asupra noastră au lăsat urme adânci istoria, tradițiile, educația, cultura, mentalitățile etc.; din acest motiv nu este posibil ca ființa umană să observe orice lucru, fapt sau eveniment fără ca o predispoziție teoretică, cel mai adesea înconștientă, să nu-i spună ce trebuie să observe. *Nu observăm nimic întâmplător, nu observăm niciodată totul*; care va fi, deci, criteriul de selecție a faptelor pe care suntem înclinați să le observăm, din masa celor pe care în mod spontan le omitem?

Popper consideră că observația noastră se concentrează îndeosebi asupra evenimentelor legate de teoriile referitoare la problemele care ni se par mai importante. Este astfel răsturnat raportul tradițional fapte – teorii așa cum l-a conceput știința de-a lungul istoriei sale. Așa cum a observat pertinent Darwin, „orice observație nu poate să nu fie pentru sau împotriva unei anumite teorii”; în esență, *teoriile anticipează faptele și le condiționează observarea*.

Cunoașterea umană pornește de la probleme și are întotdeauna de-a face cu probleme. Ea procedează prin *încercări și erori*.

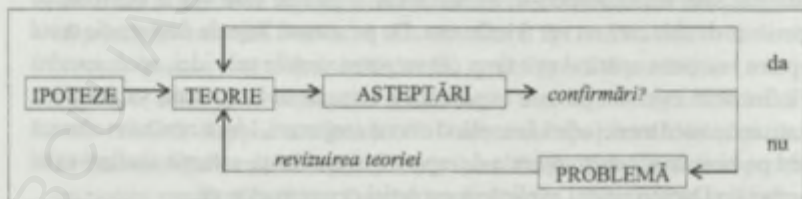
Popper subliniază că există ceva *darwinist* în raportul dintre ideile noastre și realitate. Confruntat cu problemele, omul formulează *conjecturi*. Ele conduc acțiunea lui, chiar dacă omul nu știe câtă încredere poate să aibă în ele. Până când trebuie să se lase el condus de ideile în care crede? Popper răspunde că omul poate face acest lucru atâta timp cât experiențele viitoare nu vor pune în criză credințele sale, selecționându-le, *demarcându-le* pe cele care vor fi infirmate de experiență de cele care nu vor fi infirmate. De pe această linie de demarcație omul va putea reacționa apărând atât timp cât va putea vechile sale idei, apoi, conștient de infirmările evidente pe care experiența îi impune să le accepte, va reacționa construind o nouă teorie, adică formulând o nouă conjectură. Ideile omului evoluează astfel pe baza unei *selecții* operate de raportul cu ambianța, selecție similară celei descrise de Darwin pentru explicarea evoluției organismelor vii.

Toate aceste constatări și considerații l-au condus pe Popper la elaborarea unui interesant model gnoseologic asemănător conceptului de „circularitate hermeneutică”.

7.3. Cunoașterea umană: *conjecturi și infirmări*

Fiind respinse atât *inducția*, cât și *observaționismul*, se impunea rezolvarea de către Popper a problemei reconstruirii în globalitatea sa a „traseului” pe care trebuie să-l urmeze omul pentru dobândirea de cunoștințe veridice despre realitate și pentru elaborarea de teorii consistente logico-epistemologic. El schițează acest traseu în trei etape:

1. Fiecare ființă umană posedă o componentă cognitivă „înnăscută”, care este alcătuită nu atât din conținuturi, cât din așteptări, din supoziții. Aceste prezumții sau, în terminologia lui Popper, *conjecturi* reprezintă exact ceea ce hermeneutica numește pre-judecăți. Astfel de conjecturi sunt produse ale „memoriei” noastre biologice (la naștere) și culturale (pe întreaga durată a vieții).
2. Multe dintre aceste conjecturi vor fi *infirmate* sau, cum spune Popper, *refutate*, de evenimente (chiar de acele evenimente pe care ființa umană, condusă de pre-judecățile sale, le-a observat), iar acest fapt va genera o *problemă*. Aceasta se poate înfățișa sub diferite forme logice: poate apărea ca o contradicție între două sau mai multe propoziții deduse din (sau compatibile cu) axiomele explicite ori implicite ale teoriei sau, mai frecvent, poate consta în descoperirea unui eveniment din aria explicativă a teoriei respective care nu poate fi explicat cu ajutorul său. Această situație logică are o anumită „rezonanță” emotivă sub formă de mirare, contrariere, derută, curiozitate etc.
3. Prezența conjecturilor infirmate determină individul să revizuiască ipotezele teoriei respective și să imagineze altele; ele vor constitui noul nivel de pre-judecată, care, eventual, va conduce la elaborarea unei alte teorii. Această operă de revizuire solicită, după Popper, imaginație, creativitate, fantezie. Putem reprezenta schematic modelul gnoseologic popperian astfel:



Se impune precizarea că „întărirea” teoriilor pe care o determinată confirmările lor faptice sau experimentale este doar de natură psihologică, întrucât Popper a stabilit deja că un număr finit oarecare – oricât de mare ar fi el – de confirmări nu poate legitima logic definitiv o teorie.

Această abordare a problemei cunoașterii anticipează modul în care Popper va rezolva problema caracterului mai mult sau mai puțin științific al unei teorii: nici un model științific nu poate fi „probat” definitiv, oricât de mare ar fi numărul faptelor sau experimentelor care îl confirmă, dar, prin compensație, el poate fi *falsificat*, adică „pus în șah” de orice eveniment care îl contrazice. Aceasta este, în fond, marea descoperire epistemologică a lui Popper pe care o voi examina în continuare.

7.4. Falsificabilitatea drept criteriu de demarcație

Din întregul demers prezentat mai sus se înțelege că o teorie nu poate fi niciodată *verificată* irevocabil (adică recunoscută ca *definitiv adevărată*), ci numai *falsificată* (adică recunoscută ca *definitiv falsă*). Acest fenomen bizar se datorează faptului că *procedeele de verificare și de falsificare sunt logic asimetrice*, adică nu își corespund deplin, cum s-ar putea crede. Mai precis, pentru verificarea irevocabilă a unei teorii ar fi necesar un număr infinit de probe care o confirmă (ceea ce este practic imposibil), în timp ce pentru a o falsifica este suficientă o singură probă care o infirmă. Cazul primei lebede negre descoperite în Australia (ulterior s-a dovedit că există o întreagă specie!) a fost suficient pentru respingerea enunțului inductiv, probat de milioane de ori anterior, „Toate lebedele sunt albe”. Cum trebuie însă să se procedeze în mod concret? Ce proceduri de control logico-epistemologic trebuie efectuate?

Popper susține că operația de control al unei teorii ar trebui să de desfășoare după schema logică a așa-numitului *modus tollens* (silogismul ipotetic de forma:

$$A \rightarrow B$$

$$\neg B$$

$$\hline \neg A$$

în care „ $\rightarrow$ ” este semnul „implicației”, „ $\neg$ ” semnul „negației” și care se citește: „Dacă A atunci B. Dar non B. Deci non A”).

Concret, trebuie precizate anumite evenimente $E_1, E_2, \dots, E_n$, care, dacă teoria T este adevărată, trebuie să se verifice; se obține astfel un „condițional logic” de forma:

$$T \rightarrow (E_1 \wedge E_2 \wedge \dots \wedge E_n)$$

(în care $\wedge$ este semnul conjuncției și care se citește: „Teoria T implică totalitatea evenimentelor $E_1, E_2, \dots, E_n$ ”)

Dacă unul dintre faptele prevăzute de teorie este infirmat de testele la care ea este supusă, întreaga expresie logică din paranteză (adică toate consecințele teoriei) ar deveni falsă și, drept urmare, ar fi infirmată și teoria T.

Dacă notăm cu C totalitatea consecințelor lui T, pe care în formula anterioară le-am reprezentat prin expresia „($E_1 \wedge E_2 \wedge \dots \wedge E_n$)”, falsificarea lui C comportă falsificarea lui T, conform următoarei legi logice:

$$[(T \rightarrow C) \wedge \neg C] \rightarrow \neg T$$

(care se citește: „Dacă T implică C, iar C este fals, atunci și T este fals).

Apare evident faptul că schema raționamentului popperian valorifică la maximum *rolul erorii* în procesul cunoașterii științifice. Aceasta înseamnă că savantul trebuie să intre în laborator cu intenția de a „pune în criză teoriile”, de a le dovedi ca false, deoarece numai în acest fel se va putea obține un „progres” (în sensul care va fi precizat mai jos) al cunoașterii. Acest efort de „punere în criză” trebuie să vizeze toate teoriile din aria de competență a savantului sau cercetătorului respectiv și, eventual, dacă este posibil, propriile sale teorii. Această ultimă exigență nu este, spune Popper, neapărat obligatorie, deoarece, dacă cercetătorul nu-și critică propriile teorii, se vor găsi cu siguranță alți cercetători care să o facă! Popper sugerează că aceasta ar trebui să devină atitudinea curentă nu numai a savanților sau cercetătorilor, ci a tuturor „ființelor raționale”, întrucât „atitudinile cognitive” condiționează nu numai cunoașterea științifică, ci însuși „stilul” unei civilizații. Vom vedea în continuare, când vom examina teoria politică popperiană, că aceasta este singura atitudine eficientă a cetățeanului pentru făurirea și dăinuirea „societății deschise”.

Nucleul concepției lui Popper asupra validității teoriilor științifice (așa cum vom vedea, „științificitatea” nu se referă, potrivit acestei concepții, numai la teoriile elaborate de științele naturii sau de cele formale, ci la orice formă de cunoaștere cu pretenții teoretice) constă în afirmația că o teorie T trebuie să prevadă în mod explicit anumite evenimente ca posibile, iar altele ca imposibile. *Dacă o teorie este concepută astfel încât nu este posibilă imaginarea niciunui eveniment care să o contrazică, teoria respectivă nu este științifică.* Acesta este, în esență, noul criteriu substituit de Popper celui al *verificabilității* propus de neopozitivism. O teorie adevărată va fi deci considerată științifică dacă și numai dacă ea indică o serie de fapte incompatibile cu ea, a căror eventuală existență ar comporta respingerea teoriei respective.

Este extrem de important de menționat faptul că așa-numitul *criteriu al falsificabilității* nu reprezintă, în teoria epistemologică lui Karl Popper, decât un *mijloc de demarcație* a teoriilor; el susține că acest criteriu nu ne-ar permite decât delimitarea teoriilor științifice de cele neștiințifice, dar

nu intenționează, în nici un caz, să considere (așa cum făcuseră neopozitiviștii) că modelele „neștiințifice” ar fi „lipsite de sens”; nu este deci vorba despre un *criteriu de semnificație*, cum pretindea că este principiul neopozitivist al *verificabilității*. Este evident că, în acest context, termenul „neștiințific” nu mai este utilizat cu accepția peiorativă consacrată de scientism și pătrunsă adânc în conștiința publică a lumii moderne, ci cu cea neutră de „ceea ce nu este de știință” (cum sunt creațiile metafizicii, teologiei, artei, eticii, esteticii etc., adică ale altor forme ale culturii decât știința).

Mai este posibilă, pe aceste noi baze epistemologice, comparația și/sau confruntarea a două sau mai multe teorii? Mai are sens să se afirme că teoria T_2 este „mai bună” decât teoria T_1 ? Ce semnificație mai poate avea, dintr-o astfel de perspectivă epistemologică, „progresul” în știință? Să urmărim în continuare răspunsurile oferite de Popper tuturor acestor întrebări.

7.5. Confruntarea teoriilor și „progresul” științific

Problema raporturilor dintre teorii și a plauzibilității conceptului de „progres” în știință este soluționată de Popper în trei pași:

1. deși suntem interesați să elaborăm teorii „adevărate”, *nu dispunem și nu vom dispune niciodată de un criteriu absolut al adevărului* și deci nu pe această bază putem să le comparăm și/sau confruntăm;
2. compararea/confruntarea teoriilor permite numai identificarea celor care sunt *mai verosimile*;
3. teoriile cele mai verosimile sunt totodată și cele *mai puțin probabile* statistic.

Voi explicita în cele ce urmează aceste trei „provocări” popperiene.

1. La nivel de principiu, se poate afirma că o teorie poate fi considerată „adevărată” atunci când ea corespunde efectiv faptelor la care se referă, dar Popper susține că nu dispunem de un criteriu metodologic irefutabil pentru afirmarea sau negarea acestei corespondențe. Pentru a fi siguri de adevărul unei anumite teorii, ar trebui să putem verifica corespondența tuturor consecințelor teoriei respective cu toate faptele pe care ea le vizează; aceasta este, evident, imposibil, deoarece, în principiu, consecințele oricărei teorii sunt infinite.

2. Din acest motiv, criteriul cu ajutorul căruia putem compara/confrunța teoriile nu poate fi decât cel al *verosimilității*; teoriile se apropie mai mult sau mai puțin de adevăr, care nu reprezintă decât un *ideal* (în sensul propriu al termenului, de *ceva de care ne putem „aproia”, dar pe care nu-l putem atinge niciodată*). Conceptul de *verosimilitate* trebuie însă precizat, deoarece la prima vedere poate părea contradictoriu în raport

cu ceea ce a susținut Popper până acum. De fapt, a spune despre o teorie T_2 că este „mai verosimilă” decât o teorie T_1 , înseamnă a spune că prima (T_2) „se apropie” mai mult de adevăr decât cea de-a doua (T_1), iar aceasta presupune că se dispune de un criteriu de evaluare a acestei „apropieri”. Dar, din moment ce nu dispunem de nici un criteriu cu ajutorul căreia să poată fi identificate teoriile adevărate în sens absolut, ce rost are să ne mai întrebăm dacă există un criteriu în măsură să permită identificarea teoriilor „mai adevărate” decât altele în sens relativ?

3. Popper precizează că, pentru a se putea afirma că o teorie T_2 este mai verosimilă decât o teorie precedentă sau coexistentă T_1 , ar fi necesar să se respecte următoarele trei condiții:

- toate evenimentele compatibile cu teoria T_1 (adică explicate de ea) să fie compatibile (adică explicate) și cu teoria T_2 ;
- toate evenimentele care falsifică (adică infirmă) teoria T_1 să fie compatibile (să fie explicate) cu teoria T_2 ;
- teoria T_2 să poată prevedea anumite evenimente pe care T_1 nu este în măsură să le aprecieze nici ca posibile, nici ca imposibile.

Aceasta înseamnă că, în esență, teoria T_2 poate explica tot ceea ce explică teoria T_1 , poate explica și tot ceea ce falsifică teoria T_1 și explică și anumite fapte pe care teoria T_1 nici măcar nu putea să le conceapă.

În acest sens, se poate vorbi despre un „progres” al științei, în sensul trecerii de la teoriile cu forță explicativă mai slabă (adică de la teoriile în măsură să explice evenimente mai puține și de mai mică diversitate) la altele care au o forță explicativă mai mare (care, deci, explică mai multe evenimente și, eventual, de o mai mare diversitate).

În legătură cu aceasta, Popper indică șase cazuri în care se poate afirma cu temei că o teorie T_2 reușește să înlocuiască, ameliorând-o, o teorie T_1 , adică reprezintă un „progres” în raport cu ea:

- asertiunile lui T_2 sunt mai precise și rezistă la proceduri de control mai severe decât cele la care rezistă T_1 ;
- T_2 explică un număr mai mare de evenimente decât T_1 ;
- T_2 explică toate evenimentele explicate de T_1 , dar o face într-o manieră mai specifică, adică mai exactă, mai nuanțată etc.;
- T_2 rezistă la procedurile de control care au falsificat pe T_1 ;
- T_2 a permis inventarea unor noi proceduri de control experimental, care nu erau imaginabile de T_1 , și le-a rezistat;
- T_2 permite unificarea unor probleme și evenimente care înainte făceau obiectul unor teorii distincte.

Pe baza a tot ceea ce a demonstrat până acum, Popper poate conchide că o teorie este cu atât mai puțin probabilă cu cât este mai verosimilă. Această afirmație,

care la prima vedere poate părea paradoxală, este o consecință logică a conceptului de *verosimilitudine*. Mai precis, o teorie este mai verosimilă decât alta dacă prevede un număr mai mare de fapte decât aceasta; pentru a realiza acest lucru, teoria respectivă trebuie „să se expună” mai mult, adică să conțină un număr mai mare de fapte, evenimente, informații etc., dintre care unele pot, cel puțin în principiu, să o contrazică. Aceasta înseamnă că o teorie care nu spune nimic (sau aproape nimic) nu poate greși niciodată, în timp ce una care spune mult (adică vizează mai multe și mai diverse fapte și se expune la proceduri de control mai diverse și mai severe) are o probabilitate mai mare să fie infirmată. Să presupunem, pentru a explicita această teză a lui Popper, că se dau următoarele patru teorii:

- a. teoria T_1 prevede evenimentul „a”;
- b. teoria T_2 prevede evenimentul „b”;
- c. teoria T_3 prevede evenimentul „c”;
- d. teoria T_4 prevede evenimentele „a”, „b”, „c” și „d”.

Este evident că T_1 va fi falsificată dacă se verifică „¬a” (non a), dar nu va fi infirmată dacă se verifică „¬b” sau „¬c”; la fel se întâmplă și cu T_2 și cu T_3 . Teoria T_4 conține însă mult mai multă informație decât celelalte trei, dar probabilitatea sa de a fi falsificată este mult mai mare, deoarece este suficient ca oricare dintre evenimentele pe care ea le prevede să nu se verifice (adică ea este infirmată și de „¬a” și de „¬b” și de „¬c” și de „¬d”, cu atât mai mult, de două sau mai multe dintre ele). Aceasta confirmă principiul enunțat mai sus: *cu cât o teorie este mai verosimilă, cu atât ea este mai improbabilă*.

Cum se realizează însă *descoperirea științifică*? Popper insistă asupra faptului că nu pot fi fixate reguli stricte sau definitive ale metodologiei descoperirii științifice. Orice descoperire științifică se naște în mintea savantului ca o operă de artă în sufletul artistului. O importanță decisivă au în acest proces miraculos convingerile de fond ale cercetătorului – adesea neevaluate critic și uneori de-a dreptul inconștiente – sau observațiile singulare sau instanțe dintre cele mai diferite ținând de personalitatea, temperamentul, formația, experiențele etc. sale. Există un aspect creator constitutiv descoperirii științifice, care o face să fie în parte irațională. Este, deci, o eroare gravă limitarea libertății de cercetare sau restrângerea ei în limite prestabilite.

Analogia cu opera de artă se oprește însă aici. O teorie științifică este în mod *obiectiv criticabilă* și acest fapt o face rațională. Supunând-o la critică, cercetătorul permite ca teoria sa să fie fecundă și face ca, chiar și atunci când pornește de la o teorie eronată, omul să poată progresa în cunoaștere. Savanții se aseamănă într-un fel cu constructorii medievali de catedrale, care le înălțau generație după generație, clădind pe ceea ce părinții lor construiseră deja și învățând din greșelile lor.

7.6. Teoriile metafizice și criteriul falsificabilității

Ce loc ocupă teoriile metafizice din perspectiva modelului epistemologic popperian? Au ele sens? În ce raporturi se află ele cu teoriile științifice?

Răspunzând acestor întrebări, Popper își delimitează fără echivoc poziția de cea a neopozitivistilor, care propuseseră eliminarea propozițiilor metafizicii din corpul cunoașterii autentice, declarându-le „lipsite de sens”. Poziția sa poate fi rezumată în următoarele patru teze:

1. teoriile metafizice sunt semnificative (adică au sens);
2. ele reprezintă fundamentul psihologic, istoric și cultural al teoriilor științifice;
3. teoriile metafizice pot să se transforme, o dată cu trecerea timpului, în teorii științifice;
4. teoriile metafizice nu sunt falsificabile, dar sunt criticabile.

Voi explicita succint aceste teze:

1. Popper numește „teorii metafizice” toate teoriile (deci nu numai pe cele considerate, în mod tradițional și de obicei, „metafizice” sau „filosofice”) care se caracterizează prin faptul că nu sunt falsificabile și trebuie să fie deci deosebite, conform principiului demarcației, de cele științifice; aceste teorii sunt însă, de cele mai multe ori, perfect semnificative, din moment ce înțelegem ce anume intenționează să afirme sau să nege. Popper este deci convins că teoriile științifice și cele metafizice trebuie distinse, dar nu este dispus să accepte că cele din urmă ar fi doar niște „expresii muzicale” sau „atitudini emoționale”, așa cum afirmase ironic și polemic Schlick cu privire la enunțurile „metafizice”. Este vorba despre un punct de vedere foarte important deoarece, spunând aceasta, Popper lasă să se înțeleagă că, după opinia sa, *domeniul adevărului este mai amplu decât cel al verificabilității nemijlocite*.

2. Teoriile metafizice reprezintă, de altfel, fundamentul psihologic, istoric și cultural al cercetării științifice, și aceasta în două sensuri:

- a. ele conferă ordine, coerență și sens imaginii pe care omul și-o formează despre lume. De exemplu enunțurile „metafizice” despre *bine, frumos, sacru* etc. (etica, estetica și teologia sunt subsumabile noțiunii popperiene de „metafizică”), deși nu sunt nemijlocit verificabile, sunt fundamentale pentru configurarea „imaginii despre lume” a indivizilor tuturor culturilor și tuturor epocilor;
- b. teoriile metafizice propun principii necontrolabile pe care însă științele le utilizează (de exemplu, principiul cauzalității).

3. Este posibil chiar ca, așa cum s-a întâmplat, de exemplu, cu atomismul lui Democrit, o teorie care inițial a fost elaborată în cadrul metafizicii să se transforme, o dată cu trecerea timpului, într-una științifică,

devenind controlabilă și, deci, falsificabilă. La fel s-a întâmplat și cu viziunea evoluționistă naivă asupra lumii vii propusă încă de Anaximandros din Milet în etapa presocratică a filosofiei antice grecești, ale cărei sugestii pot fi identificate în teoria evoluționistă asupra speciilor a lui Ch. Darwin etc.

4. Dar, chiar dacă rămâne necontrolabilă, o *teorie metafizică este cel puțin criticabilă*; aceasta înseamnă că ea poate fi supusă, înainte de toate, unor verificări de coerență internă și poate fi confirmată drept compatibilă sau poate fi dovedită contradictorie în raport cu alte teorii metafizice sau științifice. Soarta teoriilor științifice o poate marca și pe cea a celor metafizice. Exemplul propus de Popper pentru susținerea acestei ultime afirmații este cel al determinismului kantian; această parte a filosofiei lui Kant se bazează, după Popper, pe conceptul de lume ca „mașină organizată” specific fizicii lui Newton; drept urmare, dacă fizica newtoniană va fi falsificată – ceea ce s-a întâmplat deja! –, o dată cu ea va fi infirmată și metafizica lui Kant care se bazează pe ea. Aceasta nu înseamnă neapărat că această metafizică trebuie eliminată, întrucât ea își poate menține valabilitatea în una dintre celelalte trei accepții prezentate mai sus.

Este evident că Popper nu desconsideră metafizica, deși insistă asupra necesității „demarcării” ei de știință. El este însă intransigent cu acele forme de gândire subsumabile metafizicii –, deoarece nu sunt falsificabile – care încearcă să se înfățișeze drept științe, urmărind în felul acesta să „vândă dogme” camuflete în adevăruri științifice. Doi sunt, de această dată, destinatarii principali ai polemicii sale: *marxismul și psihanaliza*.

7.7. Analiza epistemologică a marxismului și psihanalizei

Perplexitatea lui Popper în fața marxismului, psihanalizei și psihologiei individuale a început să se manifeste încă din vara anului 1919, când era încă adolescent; în epoca respectivă el și-a dat seama de marea diferență dintre aceste trei teorii „științifice” și modelele științifice newtonian și einsteinian. L-a surprins îndeosebi faptul că prietenii săi, atașați într-un mod sau altul teoriilor lui Marx, Freud sau Adler, susțineau aparenta omnipotență explicativă a acestor teorii, pe care orice eveniment punctual părea să le confirme.

Nu este dificil să sesizăm, din perspectiva modelului epistemologic popperian expus mai sus, care sunt punctele forte ale criticii dure la care el supune marxismul, psihanaliza și, cel puțin în parte, psihologia individuală. Această critică poate fi sintetizată în două teze:

1. este vorba despre teorii imposibil sau dificil de falsificat;
2. atunci când anumite previziuni susceptibile de verificare făcute de aceste teorii sunt infirmate, în loc să le abandoneze sau să le recunoască limitele, adepții

lor introduc *modificări ad hoc* ale teoriilor respective, pentru ca ele să rămână compatibile cu faptele care le infirmă, făcându-le să devină astfel tot mai puțin controlabile.

Așa s-a întâmplat, de exemplu, în cazul previziunilor referitoare la iminența revoluției proletare preconizată de marxism sau al straniilor explicații ale psihanalizei. Astfel, în lucrarea *Criteriul relevanței științifice* Popper conchide referitor la Freud că: „În ceea ce privește epica freudiană a Ego-ului, Supra-eu-lui și Sine-lui nu este posibilă revendicarea unui statut științific mai înalt decât cel conferit povestirilor din Olimpul lui Homer. Este vorba despre teorii care descriu anumite fapte, dar o fac în maniera mitului. Ele conțin sugestii psihologice dintre cele mai interesante, dar într-o formă necontrolabilă”.

Ceva mai departe, în aceeași scriere, Popper „lichidează” și presupusul caracter „științific” al marxismului: „Teoria marxistă asupra istoriei, în pofida eforturilor serioase ale unora dintre fondatorii și adepții săi, adoptă, în ultimă instanță, o tehnică divinatorie asemănătoare celei a astrologilor. Previziunile implicate în unele dintre enunțurile sale originare (ca analiza «iminenței» revoluției socialiste în opera lui Marx) erau controlabile și au fost falsificate de fapte. Însă, în loc să accepte infirmarea, urmașii lui Marx au reinterpretat atât teoria, cât și probele empirice pentru a le face să concorde. Astfel, ei au salvat teoria de refutare, dar au reușit aceasta cu prețul adoptării unui expedient destinat să o facă irefutabilă”.

Popper propune anumite reguli ce pot fi utilizate pentru a pune „în stare de asediu” o teorie, adică pentru a o face să se deschidă spre fapte și să caute, cu precădere, fapte care o contrazic:

1. „Este ușor de găsit confirmări sau verificări oricărei teorii dacă se caută numai confirmări și verificări;
2. Confirmările au valoare numai dacă sunt rezultatul unor previziuni riscante, adică dacă aruncă lumini asupra teoriei respective, astfel încât să fim îndreptățiți să ne așteptăm la un eveniment incompatibil cu ea, adică la un eveniment care ar putea-o refuta;
3. Orice teorie științifică «bună» este o interdicție: ea interzice să se întâmple anumite lucruri. Cu cât este mai mare numărul lucrurilor astfel excluse, cu atât mai bună se va dovedi teoria respectivă;
4. O teorie care nu poate fi refutată de nici un eveniment ce poate fi conceput nu este științifică. Irefutabilitatea unei teorii nu este (cum se consideră adesea) o virtute, ci chiar un viciu;
5. Orice control autentic al unei teorii este o tentativă de falsificare sau de refutare a ei. Controlabilitatea coincide cu falsificabilitatea, dar există diferite grade de controlabilitate: unele teorii sunt mai controlabile, mai expuse la refutare decât altele. Ele își asumă, dacă se poate spune așa, riscuri majore;

6. Elementele probatorii nu trebuie să aibă valoarea de scopuri ale confirmării dacă nu sunt rezultatul unui control autentic al teoriei. (...);
7. Anumite teorii autentic controlabile, o dată dovedite ca false, vor fi susținute adesea cu îndârjire de adepții lor, de exemplu, introducând anumite teze auxiliare *ad hoc* sau reinterpretând *ad hoc* întreaga teorie pentru a o sustrage refutării. O astfel de procedură este întotdeauna posibilă, dar salvează teoria de refutare numai cu prețul distrugerii sale sau cel puțin infirmării statutului său științific (...)*.

Critica popperiană a marxismului nu se oprește însă aici, ci culminează într-o critică mai generală a *istoricismului* și a *dialecticii*, realizată în teoriile politice cu sens profund democratic propuse în lucrările publicate de Popper după cel de-al doilea război mondial.

7.8. Critica istoricismului

Scrisă în anii dramatici 1944-1945, *Mizeria istoricismului* a fost publicată în 1957 și reprezintă un adevărat rechizitoriu făcut *istoricismului* german și, în general, tuturor filosofilor care pretind că dețin cunoașterea finalității obiective intrinseci a istoriei, căreia indivizii trebuie să i se supună. *Istoricismul* este definit drept „o abordare în științele sociale care consideră predicția istorică drept țelul ei principal și care consideră că la acest țel se poate ajunge descoperind «ritmul» sau «tiparul», «degile» sau «tendențele» care stau la baza evoluției istoriei”.

Popper se referă aici la ceea ce în *Societatea deschisă și dușmanii săi* (scrisă cam în aceeași perioadă, dar publicată anterior) numise „filosofii oraculari”, printre care îi are în vedere, în primul rând, pe Hegel și Marx, dar și pe Comte și Stuart Mill, Heraclit și Platon.

Critica popperiană a istoricismului se structurează în două momente:

1. semnalarea *erorilor sale metodologice*;
2. constatarea *consecințelor sale politice și sociale* dezastruoase.

1. Erorile metodologice ale istoricismului sunt, în esență, patru:

- a. nu pot fi cunoscute niciodată *toate variabilele* care condiționează dezvoltarea istorică, de exemplu, dezvoltarea științifică;
- b. istoricismul face confuzia dintre *legi* și *tendențe*;
- c. istoricismul face saltul ilicit de la *fapte* la *valori*;
- d. istoricismul se fondează pe *holism* (orice doctrină care susține, explicit sau implicit, prioritatea întregului asupra părților), care este inacceptabil sub raport metodologic.

Voi înfățișa succint aceste erori metodologice:

- a. Mai întâi, anticiparea evoluției istorice ar fi, cel puțin în principiu, posibilă, după Popper, dacă ar putea fi cunoscută evoluția tuturor variabilelor care o condiționează sau care interacționează cu ea. Însă, cel puțin una dintre aceste variabile nu poate fi cunoscută: evoluția științifică. Deoarece *nimeni nu poate prevedea evoluția științei*, care este, fără îndoială, unul dintre factorii care influențează sensibil, mai ales în lumea modernă, evoluția istoriei, nici aceasta din urmă nu poate fi subiect de previziuni certe;
- b. În al doilea rând, cei ce pretind că pot prevedea evoluția istoriei comit grava eroare metodologică de *confundare a legilor cu tendințele*. „Legile” au o semnificație generală (cel puțin până în momentul în care sunt falsificate), în timp ce „tendințele” sunt aserțiuni singulare cu caracter istoric ce își mențin valabilitatea numai atâta timp cât persistă condițiile care le-au determinat. De exemplu, constatarea faptului că în ultimul secol populația planetei a crescut în permanență înseamnă identificarea unei *tendințe*, nu a unei *legi*, deoarece, în principiu, fenomenul se poate schimba în următorul secol sau în următorul deceniu. Această tendință va persista atâta timp cât vor rămâne valabile condițiile necesare și suficiente ale manifestării sale. Este vorba, deci, despre un *fapt*, nu despre o *lege*;
- c. În legătură cu aceasta, reluând în esență conținutul așa-numitei „legi a lui Hume”, Popper afirmă că *nu este posibilă trecerea de la orizontul faptelor la cel al valorilor*. Studiul științific al evenimentelor (adică planul *ființei*) nu oferă nici o indicație cu privire la „necesitatea” lor (planul a ceea ce *trebuie să fie*). Popper conchide că: „Nici natura, nici istoria nu ne pot spune ceea ce trebuie să facem”;
- d. În fine, Popper precizează că istoricismul presupune *holismul*, adică aceea concepție potrivit căreia ar fi posibilă cunoașterea intelectuală riguroasă a unei entități, oricare ar fi ea, în totalitatea sa. Din prezentarea epistemologiei popperiene, a rezultat cât se poate de clar faptul că întotdeauna cunoașterea umană este în mod necesar selectivă, alcătuită din modele în principiu falsificabile și infinite numeric. Decurge că holismul, pe care se întemeiază explicit sau implicit istoricismul, neagă caracterul probabil, parțial și mereu perfectibil al cunoașterii umane.

2. Alături de aceste erori metodologice ale istoricismului, Popper identifică și *consecințele sale social-politice dramatice*.

Holismul, de care istoricismul este animat, alimentează viziuni sociale utopice și devine, la nivel politic, cel mai bun mijloc de legitimare a tiraniilor totalitare. Credința că logica intimă a istoriei este cognoscibilă în totalitatea sa explică apariția celor care se consideră și uneori chiar se autointitulează „preoții legilor sale”, decizi să-i elimine pe toți cei care se opun așa-numitului *inevitabil* curs al istoriei.

Pretenția de deținere a adevărului absolut asupra cursului istoriei conduce la intoleranță și la lupta fiecărei utopii împotriva tuturor celorlalte; întrucât obiectul conflictului lor nu este subiect de control, divergențele care le separă sunt dificil de gestionat și de soluționat cu ajutorul criticii și al argumentației raționale și conduc, aproape inevitabil, la confruntări sociale violente.

Sublinierea caracterului violent și irațional al utopiilor istoriciste reprezintă preludiul momentului social-politic al reflecției popperiene, care este un adevărat *îmn închinat democrației* și condițiilor social-politice, intelectuale și culturale care o fac posibilă.

7.9. *Societatea deschisă și societatea închisă*

Societatea oamenilor este condusă de oameni: nu există indivizi care să aibă puteri mai mari decât cei care conduc societatea. Deoarece omul acționează condus de mintea sa, iar orice cunoștință este numai o conjectură, omul nu poate acționa decât pe bază de conjecturi, chiar și atunci când se află la guvernarea societății în calitate de om politic sau de șef al statului. Întrucât raționalitatea nu constă în ideile în care omul crede și pe care le dorește realizate, ci în capacitatea sa de a le critica, raționalitatea unui sistem social-politic se măsoară în raport cu capacitatea sa de supunere la critică a oricărei alegeri a puterii, a oricărei idei care servește la conducere prin acțiune politică. O societate totalitară – adică o societate în care cuvântul șefului – fie el un om, fie un partid politic – devine lege și le este impus guvernaților ca adevăr absolut, nu este o societate care are caracter rațional, deoarece nu admite ca ideile care întemeiază opțiunile politice și legitimează acțiunile desfășurate pentru transpunerea lor în realitate să fi supuse la critică.

Cele două volume intitulate *Societatea deschisă și dușmanii săi*, scrise în timpul celui de-al doilea război mondial și publicate în anul încheierii sale, reprezintă un atac dur lansat de Popper la adresa tuturor formelor de totalitarism. La baza teoriei sale se află distincția principală dintre *societatea închisă* și cea *deschisă*, care poate fi sintetizată astfel:

Societatea închisă	Societatea deschisă
1. Este supusă unei ideologii totalitare;	1. Este întemeiată pe folosirea critică a rațiunii;
2. Este concepută în mod organicist;	2. Tolerază, chiar stimulează, critica;
3. Este organizată după norme considerate imuabile;	3. Protejează și promovează libertatea indivizilor;
4. Este în mod structural intolerantă.	4. Este receptivă și deschisă întotdeauna la reforme sociale.

Care sunt însă trăsăturile acestei societăți democratice? Până unde trebuie împinsă toleranța sa față de cei care, eventual, atentează la însăși existența sa? În ce condiții se poate recurge la violență?

Popper insistă asupra faptului că prin termenul „democrație” nu trebuie înțelese realități sau obiective social-politice vagi și ambigue sugerate de sintagme cu substrat ideologic implicit de tipul „guvernul poporului”, „conducerea poporului”, „interesele poporului”, „voința maselor” și altele asemănătoare, ci, mult mai concret, *un ansamblu de instituții care permite guvernaților să controleze și să schimbe guvernarea și să-i determine să promoveze pașnic reformele sociale, chiar împotriva voinței lor.*

Într-un astfel de context social folosirea violenței ca act extrem de tip revoluționar este admisibilă doar dacă are drept unic scop instaurarea sau apărarea unei democrații. Popper propune în acest context o „teorie” a democrației în șapte puncte:

1. „Democrația nu poate fi caracterizată deplin numai ca guvernare efectivă a majorității, deși instituția alegerilor generale este de mare importanță. Însă, o majoritate poate guverna în manieră tiranică (...). Într-o democrație puterile guvernanților trebuie să fie limitate, iar criteriul unei democrații este următorul: într-o democrație guvernarea – adică guvernul – pot fi destituiți de guvernați fără vărsare de sânge. Deci, dacă oamenii de la putere nu apără acele instituții care asigură oricărei minorități posibilitatea de a acționa pentru o schimbare pașnică, guvernul lor este o tiranie.

2. Trebuie să distingem numai între două forme de guvernare, adică între cea care posedă astfel de instituții și toate celelalte, deci, între democrație și tiranie.

3. O constituție democratică autentică trebuie să excludă un singur tip de schimbare a sistemului legal, și anume pe cel care poate pune în pericol caracterul său democratic.

4. Într-o democrație protecția integrală a minorităților nu trebuie să se extindă și la cei care încalcă legile adoptate după proceduri autentice democratice și, în special, la cei care îi incită pe ceilalți la răsturnarea violentă a democrației.

5. O linie politică orientată spre instaurarea instituțiilor interesate în apărarea democrației trebuie să acționeze întotdeauna pe baza presupunerii că pot exista tendințe antidemocratice latente, atât printre guvernanți, cât și printre guvernați.

6. Dacă democrația este suprimată sau suprimate toate drepturile, chiar dacă vor fi menținute anumite avantaje economice, ele vor constitui numai o bază a resemnării.

7. (...) Dacă înțelegerea acestor principii nu este încă suficient de dezvoltată ea trebuie promovată (...)”.

În esență, Popper consideră că o societate autentic democratică trebuie să se caracterizeze prin posibilitatea dezbaterii și criticii libere, în măsură să influențeze

cu adevărat realitatea politică, și prin existența instituțiilor capabile să apere libertatea și să-i protejeze pe toți cetățenii, îndeosebi pe cei dezavantajați.

7.10. Reformismul contra „estetismului” revoluționar

Cum poate fi făurită o societate tot mai deschisă? Așa cum am arătat, este legitim să se recurgă la revoluționarism ca metodă politică fundamentală numai pentru instaurarea sau pentru apărarea unei democrații. Dincolo de această limită, Popper se opune categoric folosirii violenței și, în general, consideră suspectă orice poziție revoluționară, care i se pare periculoasă, deoarece își are originea într-un fel de „*estetism politic*”.

Revoluționarul radical este pentru Popper un individ care are în minte un proiect social-politic pe care-l consideră desăvârșit, proiect care nu va putea fi realizat integral dacă realitatea socială concretă nu va fi „purificată”; de aici necesitatea suprimării instituțiilor, culturii, înlăturării și eliminării tuturor elementelor care nu se armonizează cu proiectul respectiv.

Se resimte în spatele acestei critici popperiene severe a tuturor formelor de totalitarism politic teama de mișcările revoluționare, care au făcut ravagii în secolul al XX-lea, întrucât ele promovează o mentalitate ostilă dialogului, intolerantă, preocupată de crearea de exclusiuni și, deci, incapabilă să conducă spre societatea deschisă.

Acestei metodologii politice falimentare Popper îi opune *reformismul politic*, înaintarea pas cu pas, controlul rațional continuu al rezultatelor obținute pentru efectuarea unor eventuale corecții de parcurs.

Reformismul nu este violent, nu propune țeluri utopice care se pot dovedi apoi irealizabile (Popper vorbește în acest context despre *paradisurile promise convertite în infernuri*) și nu urmărește rezultate spectaculoase cu orice preț, situație care poate îndemna la utilizarea chiar a unor mijloace nu numai ilegale și imorale, ci chiar inumane.

În angajamentul social reformist totul poate fi controlat, criticat, corectat și ameliorat.

7.11. Inamicii societății deschise

Un gânditor de talia și cu convingerile social-politice ale lui Popper nu se putea, evident, abține de la abordarea unei ultime probleme: cea a *modelelor culturale care pot conduce spre societățile „închise” sau „deschise”*. Sunt trecute în revistă unele dintre marile modele metafizice ale trecutului, care sunt evaluate

critic din perspectiva predispoziției lor de a conduce spre forme sociale totalitare sau democratice; abordarea popperiană este originală și pertinentă, dar, sub raport istorico-filosofic, este pe alocuri discutabilă.

Popper identifică primul exemplu al unei metafizici orientate spre societatea închisă în gândirea lui Heraclit din Efes, deoarece, conform viziunii filosofice a acestuia, realitatea nu este altceva decât o continuă curgere de contrarii care este impusă de o „lege de fier a ciclicității” ce guvernează în manieră determinist-fatalistă toate lucrurile și evenimentele, în pofida aparentei lor contingențe. Este evident că indivizii trebuie să se supună necondiționat acestei „legi”, iar cei care ajung să o înțeleagă trebuie să devină conducători de drept ai cetății.

Și mai severă este lectura propusă de Popper gândirii lui Platon, care în doctrina sa social-politică utopică a propus modelul unui „stat cristalizat”, ce, fiind considerat prin ipoteză perfect, împiedică orice formă de schimbare instituțională, un stat în care deosebirile, segregările și barierele sociale sunt instituționalizate. Această teorie ar fi, după Popper, arhetipul societăților totalitare din lumea antică, medievală, modernă și contemporană.

În timpurile moderne istoricismul este întruchipat, după Popper, de sistemele filosofice și social-politice propuse de Hegel și Marx, care au oferit arsenalul intelectual al celor mai dure barbarii contemporane: demența nazisto-fascistă și socialismul real. O condamnare fără drept de apel deci, deși Popper a fost fascinat în tinerețe de gândirea lui Marx, căruia îi recunoaște intenția onestă de ameliorare a unei societăți abrutizate și dezumanizate, dar îi respinge categoric ideologia pseudo-religioasă și mijloacele agresive recomandate pentru impunerea ei.

Ce au în comun toate aceste viziuni metafizice? Ce tip de abordare a realității le reunește în aceeași familie spirituală? Popper consideră că, într-un fel sau altul, ele sunt atașate unei abordări gnoseologice de tip esențialist: *toate pretind cunoașterea integrală a realității, deținerea adevărului definitiv cu privire la ea*. Momentul epistemologic și cel politico-social ale gândirii lui Popper sunt astfel corelate organic.

7.12. Teoria celor trei „lumi”

Remarcabilul spirit sintetic din perspectiva căruia Popper abordează realitatea apare clar și în una dintre ultimele sale opere semnificative, *Eul și creierul său* (1977), scrisă împreună cu neurofiziologul britanic laureat al Premiului Nobel John C. Eccles.

În această lucrare Popper susține și argumentează teza conform căreia realitatea este constituită din trei „lumi” distincte, dar interdependente:

- *Lumea 1*: include obiectele fizice și evenimentele naturale;
- *Lumea 2*: include stările de conștiință, gândurile și sentimentele;
- *Lumea 3*: include produsele minții umane (teoriile, artele, instituțiile etc.).

Popper susține că între „locuitorii” Lumii 3 există relații logice obiective, în sensul că sunt independenți de cunoștințele spiritelor individuale. Obiectele acestei lumi sunt elaborate în Lumea 2, adesea ca răspunsuri la problemele obiective sugerate de Lumea 1; o dată formulate, ele dobândesc însă un statut obiectiv, care transcende intențiile indivizilor. Cea mai mare parte a cunoașterii umane, în sensul său obiectiv, nu este deținută de nimeni în sens subiectiv. De aceea Popper consideră că îndeosebi cunoașterea științifică constă aproape în întregime în *cunoaștere lipsită de subiect cunoscător*. Această teză a sa este exprimată și într-o comunicare, intitulată în mod semnificativ *Epistemologia fără subiect cunoscător*, prezentată la cel de-al treilea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia Științei desfășurat la Amsterdam în 1967: „Cunoașterea în sens obiectiv este total independentă de pretenția cuiva de cunoaștere; de asemenea, ea este independentă de opinia cuiva sau de dispoziția de a fi de acord; ori de a aserta, ori de a acționa. Cunoașterea în sens obiectiv este *cunoaștere fără cunoscător*, este *cunoaștere fără subiect cunoscător*”. În mod sugestiv, el compară „obiectele” acestei lumi cu pânzele păianjenilor sau cuiburile păsărilor. Ca și acestea, ele sunt obiective, în sensul în care cele dintâi există ca atare independent de activitatea păianjenilor care le-au „țesut”, respectiv de a păsărilor care le-au „clădit”.

Popper vizează aici în mod explicit tradiția epistemologiei occidentale care și-a concentrat interesul aproape exclusiv asupra modului în care sunt produse cunoștințele, adică asupra mecanismelor Lumii 2. Convingerea sa este că epistemologia trebuie să studieze, cu precădere, Lumea 3: „studiul Lumii a treia a cunoașterii obiective, în mare măsură autonomă, este de o importanță decisivă pentru epistemologie”. Mai mult decât atât: „o epistemologie obiectivistă care studiază Lumea a treia ne poate ajuta să înțelegem mult mai profund Lumea a doua a cunoașterii subiective, în special procesele de gândire subiective ale oamenilor de știință, *dar conversa nu este adevărată*”.

Lumea 3 a lui Popper prezintă similitudini cu lumea platoniciană a Ideilor sau Formelor, cu deosebirea că ea nu este dată, ci este creată în Lumea 2 și nu este imuabilă, ci se schimbă și se amplifică neconținut pe baza examinării critice a cunoașterii deja existente, a deprinderii de identificare a punctelor slabe ale teoriilor existente, oricât de prestigioase ar fi acestea, și, mai ales a imaginației, fanteziei, creativității cercetătorilor.

„Lecția” pe care Karl Popper a oferit-o filosofiei secolului al XX-lea este, în fond, similară stilului său pedagogic, așa cum acesta a fost perceput și consemnat de fostul său student William Warren Bartley:

„În lecțiile oficiale, ca și în cărțile sale, își expunea propriile idei filosofice... În seminariile sale ne învăța ceea ce urmează:

Trebuie să ai o problemă și nici o temă.

Nu încerca să fii original. Caută o problemă care te stimulează. Lucrează la această problemă și înțelege ce semnificație are ea pentru tine.

Trebuie să *dorești* să comunici cu cititorul tău; trebuie să fii clar, să nu folosești vorbe mari, nici să fii complicat inutil. De exemplu, nu folosi simboluri logice sau formule matematice dacă le poți evita. Stăpânește logica, dar nu te împăuna cu ea.

Este imoral să fii arogant sau să încerci să-ți impresionezi cititorii sau auditoriul cu știința ta. Deoarece ești un ignorant. Chiar dacă ne putem deosebi unii de alții prin puține lucruri pe care le știm, suntem toți egali prin ignoranța noastră nelimitată.

Nu fi posedat de ideile tale. Trebuie să te menții mereu disponibil, trebuie să te expui la risc. Nu fi prea circumspect cu ideile tale. Ideile nu sunt rare, ci sunt abundente și ai de unde alege. Lasă liber cursul ideilor tale: orice idee este mai bună decât niciuna. Dar o dată ce ideea a fost expusă, nu îți mai este permis să o aperi, fiind tentat să crezi în ea, ci trebuie să o critici și să înveți descoperind eroarea. Ideile sunt numai contingente. Importantă nu este apărarea oricărei conjecturi determinate, ci progresul cunoașterii.

Astfel, preocupă-te să admiți scrupulos erorile tale: ele nu te pot învăța nimic, până când nu le mărturisești pe cele pe care le-ai comis”.

8. Jean-Paul SARTRE (1905-1980)



8.1. Viața și opera

Jean-Paul Sartre s-a născut la Paris în 1905 într-o familie aparținând burgheziei franceze cultivate. Într-un interviu din ultimii ani ai vieții mărturisea că s-a născut printre cărți, a trăit printre cărți și speră să moară printre cărți – ceea s-a și întâmplat. A studiat filosofia și psihologia la *École Normale Supérieure* din Paris. Interesul său teoretic s-a orientat în această perioadă, cu precădere, spre cultura germană a primei jumătăți a secolului al XX-lea: a tradus o operă a lui Karl Jaspers și a studiat gândirea lui Edmund Husserl și Martin Heidegger.

În 1933 Sartre a obținut o bursă de studii de un an la *Institutul francez* din Berlin. Aici a aprofundat mai ales fenomenologia lui Husserl și ontologia fundamentală a lui Heidegger, pe care le va reuni în doctrina sa existențialistă.

Revenit în Franța, Sartre a elaborat ideile fundamentale ale filosofiei sale existențialiste – *existențialismul ateu* – și a scris romane, piese de teatru și opere filosofice. În 1943 a publicat cea mai importantă operă filosofică a acestei perioade, *Ființa și neantul*, care datorează mult gândirii lui Heidegger.

În anii de după cel de-al doilea război mondial Sartre a devenit una dintre cele mai mediatizate personalități ale culturii franceze și occidentale. Existențialismul a devenit în acești ani o modă, iar Sartre și-a asumat rolul de „intellectual de stânga angajat”.

Interesele sale politice, conturate treptat pe parcursul anilor '50 în tot mai clară opoziție cu „blocurile” geopolitice tipice războiului rece, l-au împins să se apropie de marxism, chiar dacă a rămas întotdeauna doar un „tovarăș de drum” al comunismului, față de care n-a ezitat să adopte poziții critice. Interesul pentru marxism a determinat o revizuire a gândirii sale, care a culminat în tentativa de contopire a existențialismului cu marxismul. Lucrarea fundamentală a acestei perioade este *Critica rațiunii dialectice* (1960).

În anul 1964 Academia suedeză i-a decernat Premiul Nobel pentru literatură, dar el l-a refuzat, gest care i-a amplificat, evident, celebritatea.

După 1968 și invazia sovietică a Cehoslovaciei, Sartre s-a îndepărtat de comunism și de simpatia pentru U.R.S.S. și s-a apropiat de pozițiile extremei stângi franceze, susținând, de exemplu, editarea ziarului *Libération*.

Aproape orb, Sartre a lucrat până în ultimul moment al vieții, reinnoind continuu instrumentele filosofiei. A murit la Paris în anul 1980.

În această prezentare mă voi limita la expunerea liniilor de forță ale fazei existențialiste a gândirii filosofice a lui Sartre și la impactul pe care l-a avut asupra acesteia apropierea filosofului francez de marxism. Influența sa asupra culturii franceze a fost deosebit de profundă și datorită opoziției sale categorice față de structuralism, afirmat în anii '60 și '70 ai secolului al XX-lea ca mișcarea filosofică ce proclama „moartea omului” și profesa „antiumanismul teoretic”.

Există cel puțin trei aspecte care trebuie avute în vedere atunci când ne apropiem de opera lui Sartre, a căror ignorare sau confundare riscă să o facă neinteligibilă: el a fost, deopotrivă, scriitor, filosof și intelectual angajat politic.

1. Sartre concepe literatura în maniera lui André Malraux ca una dintre modalitățile pe care omul le are la dispoziție pentru a lua parte activ la tragedia timpului său. Înainte de a fi artist, scriitorul trebuie să-și asume în deplină cunoștință de cauză întreaga responsabilitate a datoriei care-i revine ca individ și, îndeosebi, ca intelectual: transformarea lumii, modelarea realității în sensul „umanizării” lor. Această idee de fond este una dintre dominantele întregii producții literare sartriene, împărțită între teatru și narațiune, care-și asumă stilul unei scriituri seci și violente.

Dintre operele sale teatrale sunt semnificative:

- *Muștele* (1943);
- *Uși închise* (1945);
- *Prostituata timorată* (1946);
- *Morți fără mormânt* (1946);
- *Mâini murdare* (1948);
- *Diavolul și bunul Dumnezeu* (1951);
- *Sechestrații din Altona* (1961).

Dintre operele narative ale lui Sartre s-au bucurat de apreciere:

- *Greața* (1938);
- *Zidul* (1938);
- *Vârsta rațiunii* (1945);
- *Amânarea* (1945);
- *Căile libertății* (3 volume, 1946-1949);
- *Moartea în suflet* (1949);
- *Cuvintele* (1963).
- *Idiotul familiei* (3 volume, 1971-1972).

2. Existențialist prin vocație, Sartre abordează filosofia mai ales în termeni fenomenologici și ontologici, pornind de la lecțiile lui Husserl și Heidegger,

resimțind numai într-o a doua etapă a activității sale necesitatea corelării gândirii sale cu perspectiva teoretică propusă de marxism. Existențialism, fenomenologie și marxism sunt cele trei dimensiuni de care nu se poate face abstracție în tentativa de apropiere de gândirea sa. Ele pot fi identificate, chiar dacă nu întotdeauna simultan, în creația sa filosofică, din care merită să fie amintite îndeosebi lucrările:

- *Imaginarul* (1936);
- *Imagine și conștiință* (1940);
- *Ființa și neantul* (1943);
- *Existențialismul este un umanism* (1946);
- *Critica rațiunii dialectice* (1960).

3. În fine, nu poate fi ignorat faptul că activitatea scriitorului și filosofului Sartre este indisolubilă de activitatea sa politică militantă. Astfel, el a înființat în 1945 revista de orientare comunistă „*Les temps modernes*”, s-a numărat în 1947 printre fondatorii *Grupului Revoluționar Democratic*, un partid de inspirație marxistă, s-a pronunțat în 1953 împotriva războiului din Indochina, a condamnat vehement represiunea revoltei anticomuniste din Ungaria din 1956, a susținut în 1961 cauza Algeriei împotriva politicii colonialiste franceze și a răspuns invitației lui Fidel Castro de a vizita Cuba comunistă, a combătut intervenția americană în Vietnam, a fost unul dintre susținătorii mișcărilor studențești din mai 1968 etc. Această activitate politică militantă și-a aflat expresia teoretico-ideologică în unele dintre scrierile sale, cum ar fi:

- *Materialism și revoluție* (1946);
- *Discuții asupra politicii* (1949);
- *Comuniștii și pacea* (1952);
- *Fantoma lui Stalin* (1957);

După această amplă, dar indispensabilă introducere voi încerca să sintetizez în cele ce urmează gândirea sartriană, limitându-mă la clarificarea contribuțiilor sale filosofice majore. Îmi voi concentra interesul asupra a două momente esențiale:

- elaborarea existențialismului ateu;
- sinteza sa cu marxismul.

Înainte de a le înfățișa, este oportună o prezentare sintetică mișcării existențialiste, în absența căreia este imposibilă evaluarea locului și rolului lui Sartre în această influentă orientare filosofică a secolului al XX-lea.

8.2. Existențialismul

Existențialismul este o orientare de gândire – cu precădere un curent filosofic, dar și literar – care se prezintă ca o „analiză a existenței”, în opoziție cu orice filosofie care pretinde că este cercetarea și achiziția adevărurilor fundamentale

despre lume, a „esențelor“. Denumirea acestei orientări filosofice provine de la termenul *existență*, prin care, în urma unei reducții semnificative, reprezentanții săi înțeleg *exclusiv existența umană*. Întrucât a restrâns obiectul filosofiei la problematica umană, existențialismul a fost caracterizat drept o *filosofie acosmologică*. El pune în centrul interesului filosofiei omul singular, cu finitudinea sa funciară și cu destinul său irepetabil, cu imposibilitatea sa radicală de rezolvare în sens absolut a problemelor sale existențiale.

Existențialismul secolului al XX-lea se revendică din gândirea filosofică și religioasă a lui Søren Kierkegaard (1813-1855). Reîntoarcerea la filosofia lui Kierkegaard a început imediat după cel de-al doilea război mondial, mai întâi în mediile teologiei creștine, apoi în cele filosofice. În Germania s-a desfășurat așa-numita „renaștere kierkegaardiană“, mișcare care a recuperat o mare parte a temelor abordate de filosoful danez și, cu precădere, opoziția sa față de filosofia raționalistă și sistematică (filosofie care, pentru Kierkegaard, culminează cu idealismul lui Hegel).

Una dintre primele poziții existențialiste (chiar dacă autorul său nu a recunoscut că ar aparține acestui curent) este cea a filosofului francez de orientare catolică Gabriel Marcel (1889-1973), autor nu numai de lucrări filosofice, ci și de critică literară și de piese de teatru. În lucrarea *A fi și a avea* (1935) Marcel opune ceea ce omul *este* și ceea ce el *are*: el *este* o persoană, dar *are* un corp. Ființa omului este un *mister* (o altă lucrare a sa, publicată în 1951, este intitulată, în mod semnificativ, *Misterul ființei*) și în această ipostază ea împinge cercetarea spre absolut și transcendent, adică spre Dumnezeu. Omul trebuie să aleagă între *a fi* și *a avea*, și această alegere este radicală: opțiunea pentru *a avea* determină omul să se îndepărteze de misterul ființei și de căutarea transcendenței. Este ceea ce li se întâmplă celor care își reduc viața la posesia de lucruri și la tehnică. Marcel îndeamnă astfel omul contemporan să-și concentreze interesul asupra lui *a fi*, adică asupra dimensiunii sale interioare, „existențiale“.

În cadrul orientării existențialismului religios un loc important revine filosofului german Karl Jaspers (1883-1969), care a fost poate existențialistul cel mai apropiat de motivele kierkegaardiene. Cea mai importantă operă a sa este studiul *Filosofia* (1932). Tema centrală a gândirii lui Jaspers este constatarea limitelor cunoașterii și comunicării, caracteristice omului ca individ: omul – înainte de toate individ singular, mai degrabă particular decât universal – are limite cognitive și comunicaționale precise și insurmontabile, limite care separă dramatic singularitatea sa de universal, de transcendent, de lumea ca totalitate. Cunoașterea umană va fi întotdeauna mărginită de o limită, de un „zid“, dincolo de care se află transcendentul, incognoscibilul. În pofida imposibilității de surmontare a acestui zid, aspirația profundă a omului este să-l străpungă. Pentru Jaspers, în chiar momentul

în care cunoașterea umană atinge această limită, ea se apropie de Dumnezeu, de Ființa transcendentă. Existențialismul lui Jaspers are astfel o orientare religioasă categorică, fără ca el să-și declare adeziunea la o anumită religie: „Dumnezeu este întotdeauna Dumnezeu meu, iar eu nu îl împart cu ceilalți oameni”.

Existențialismul datorează apoi mult gândirii lui Heidegger, îndeosebi lucrării sale *Ființă și timp* (1927). Așa cum am arătat când i-am prezentat concepția, el a respins categoric interpretările existențialiste ale gândirii sale, considerându-le o „pistă falsă”, o răstălmăcire a proiectului de cercetare cu finalitate ontologică pe care l-a inițiat în *Ființă și timp*. Pe de altă parte, în anii '30 ai secolului al XX-lea, când s-a format Sartre, interpretarea predominantă a filosofiei lui Heidegger a fost cea existențialistă și ei îi datorează mult filosofia lui Sartre. Chiar și după delimitarea categorică a lui Heidegger de existențialism, interpretarea cea mai răspândită a gândirii sale, consemnată ca atare de dicționare, istorii ale filosofiei, monografii, tratate etc. a rămas tot existențialistă! Existențialismul lui Sartre, spre deosebire de cel al lui Jaspers sau al compatriotului său Gabriel Marcel, este, cum vom vedea, riguros ateu.

Pe baza acestor influențe, este evident că existențialismul era, în toate ipostazele sale, incompatibil atât cu *idealismul*, cât și cu *pozitivismul*.

Idealismului existențialismul îi contestă îndeosebi înțelegerea realității din perspectiva Absolutului și saltul ilicit de la parte la Tot: o astfel de perspectivă este incompatibilă cu teza specific existențialistă a finitudinii omului și a statutului său existențial de pură posibilitate.

Pozitivismului îi sunt însă respinse ideea rațiunii umane ca instrument de dominație asupra lucrurilor și încrederea naivă în progresul indefinit al umanității. Pentru existențialism omul este întotdeauna condiționat de statutul său de ființă aruncată într-o anumită situație și de constituția sa finită și precară, deci, libertatea sa nu poate fi concepută, în nici un caz, în termenii dominației. O astfel de înțelegere a condiției umane suprimă însuși fundamentul ideii de progres, amplu motivată și legitimată în mediile pozitivistice.

În privința *temelor* existențialismului se poate aprecia că valorificarea unor rezultate ale viziunilor lui S. Kierkegaard, M. Heidegger și spiritualismului francez determină configurații și nuanțe teoretice sensibil diferite în multiplele contexte în care sunt abordate și integrate, astfel încât sunt aproape imposibil de redus și de reunit într-o sinteză. Astfel, dacă gândirea lui J.-P. Sartre și M. Merleau-Ponty se plasează la confluența dintre marxism și fenomenologie, cea a lui G. Marcel, K. Jaspers, N. Berdiaev și V. Jankelevitch se concentrează îndeosebi asupra problemei raporturilor dintre existență și transcendență; dacă reflecția lui A. Camus se concentrează asupra caracterului absurd al existenței, cea a lui N. Abbagnano face efortul de concepere a unei metode pozitive în măsură să permită controlul științific

al multiplelor posibilități și ipostaze în care omul poate ființa și se poate manifesta etc. Această mare diversitate de opțiuni teoretice și tematice l-a determinat pe unul dintre exegeții acestei orientări eterogene de gândire să aprecieze că ar fi mai potrivit să vorbim nu despre *existențialism*, ci despre *existențialisme* și că ar exista atâtea existențialisme câți existențialiști există!

Momentul de maximă afirmare a existențialismului a fost cel imediat următor celui de-al doilea război mondial, mai ales în Franța. În acei ani filosofia existenței a devenit expresia crizei valorilor, a vidului de certitudini în care se afla Europa devastată de război. De aceea, existențialismul a fost supranumit „filosofia crizei”, care a anunțat, a asistat și a evaluat prăbușirea perspectivei optimiste și progresiste, de care se îmbibase cultura și civilizația Europei în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și, prin inerție, și în primele decenii ale secolului al XX-lea.

Existențialismul – în special după cel de-al doilea război mondial – nu a fost numai o mișcare filosofică în sens strict, ci și un fenomen cultural amplu, care a imprimat trăsături semnificative stilurilor de viață și artei, mai ales celei literare, revendicându-se nu doar din filosofia lui Kierkegaard și Heidegger, ci și din creația literară a lui Proust, Dostoievski și Kafka. Stau mărturie în acest sens creația literară a lui Sartre, autor de romane și piese de teatru, ca și opera scriitorului francez Albert Camus (1913-1960), autor al unor romane existențialiste celebre ca *Străinul* (1942) și *Ciuma* (1947), dar și al unor eseuri filosofice remarcabile, precum cele reunite în volumul *Mitul lui Sisif*. Ca urmare a penetrației sale în medii culturale și sociale ample și eterogene, existențialismul a devenit în primele decenii postbelice nu numai o modă, ci și un stil de viață sofisticat, pesimist și nonconformist.

8.3. Nu există nimic în cerul inteligibil

Din perspectiva existențialismului său ateu, Sartre susține că trebuie să tragem și să ne asumăm toate consecințele din faptul că universul – din tot ceea ce cunoaștem – este gol: *nu există nici zei, nici valori eterne în cerul inteligibil*. Dumnezeu s-ar putea să existe sau să nu existe. Adevărul este că despre acest fapt nu știm nimic cert și „chiar dacă Dumnezeu ar exista, aceasta nu ar schimba nimic”.

Desigur, dacă am fi siguri că Dumnezeu există totul ar fi mai ușor, deoarece ni s-ar clarifica sensul lumii și enigma vieții. Dar suntem singuri nu deoarece Dumnezeu nu există, ci deoarece nu putem ști dacă el există sau nu. Nu putem să ne încredințăm viața decât unui Dumnezeu aflat, cu certitudine, dincolo de orice îndoială, iar întrucât ipotetica sa existență este învăluită în mister, suntem constrânși să ne fâurim sensul vieții fără ajutorul divin. Din această situație umană de ignoranță trebuie să tragem toate consecințele și să evităm să ne ascundem în spatele iluziilor mai bine sau mai puțin bine prezentate.

Fiecare dintre noi se află în viața sa numai cu sine însuși ori de câte ori este pus în situația să ia o decizie, mai importantă sau mai puțin importantă. Fiecare judecă numai cu propria sa minte, evaluează situațiile pe baza criteriilor pe care el le-a fixat, acționează după valorile pe care el le consideră juste. Dacă ar exista Dumnezeu singurătatea noastră în fața alegerii ar fi, cu siguranță, mult mai mică. Judecățile noastre, criteriile noastre de evaluare, valorile care ne întemeiază alegerile, toate, ar fi raportate la un sistem de referință obiectiv, care, ca adevăr cert în care am putea avea deplină încredere, ar fi portul sigur în fața mării – mereu agitate – a incertitudinii noastre. Suntem însă nesiguri în lumea din jurul nostru și adesea nu suntem siguri nici de noi înșine. Oscilăm înainte de alegere și uneori și după ea, măcinați de dileme, ezități și regrete. Ne simțim însă responsabili de alegerile pe care le facem și simțim ațintite asupra noastră privirile celorlalți, priviri care ne judecă, formulând asupra noastră – persoane umane fragile și nesigure – judecăți de valoare și având așteptări pe care, de cele mai multe ori, nu le putem onora. Suntem de aceea îndreptățiți să considerăm adesea că „infernul este reprezentat de ceilalți”.

Nu știm deci cu certitudine dacă Dumnezeu există sau nu. Unii dintre noi cred că există, alții și-au pierdut credința sau n-au ajuns niciodată la ea. Dar fiecare este singur în fața întrebării dacă Dumnezeu există sau nu. Absolut singur. Pentru nimeni Dumnezeu nu este un adevăr dat, nemediat de o judecată subiectivă. Pentru toți obiectivitatea lui Dumnezeu – adică faptul că el există sau nu – este conținutul unei judecăți (există?, nu există?) derivate din luarea de poziție – din alegerea – subiectului.

Ce este atunci Dumnezeu? Sartre răspunde că Dumnezeu este numai împlinirea spre care omul aspiră, este *proiecția unei dorințe*. Dorința este semnul unei lipse, care este satisfăcută prin creația *valorii* ca obiect al său. Valoarea, simptom al absenței, contează numai în măsura în care prescrie, se impune, chiar dacă spațiul existenței sale nu este cel al lui *a fi*, ci al lui *a trebui să fie*, al proiectului satisfacerii sale.

Această ultimă observație, reluată în creația dramatică și narativă sartriană, își pierde însă din evidență, astfel că explorarea artistică a tezei absenței lui Dumnezeu lasă loc și tezei opuse, a unei prezențe misterioase și fascinante. Astfel, dacă, pe de o parte, Sartre este de acord cu Nietzsche că „Dumnezeu a murit”, pe de altă parte, el constată că, în pofida acestui fapt, omul nu a devenit, și probabil nu va deveni niciodată cu adevărat, ateu: „Dumnezeu a murit: prin aceasta noi nu înțelegem că el nu există, și nici măcar că el nu mai există. Este mort: el ne vorbea și acum tace; noi nu mai atingem decât cadavrul său. Poate a căzut în afara lumii, altundeva, ca sufletul unui mort; poate nu a fost decât un vis... Dumnezeu este mort, dar, totuși, omul nu a devenit ateu”. Dumnezeu este prezent și absent deopotrivă și nu putem decide pentru nici una dintre cele două ipoteze, așa cum

Goetz, protagonistul piesei de teatru *Diavolul și bunul Dumnezeu* îl invocă pe Dumnezeu: „Spune: este adevărat că noaptea ești tu? Noaptea, absența sfâșietoare a tot! Pentru că tu ești cel care este prezent în absența universală”.

Sartre consideră că omul este persoana, subiectul, care privește totul prin filtrul și prin actul de judecare al propriei sale subiectivități. Dintr-o astfel de perspectivă Descartes avea dreptate: eu sunt, pentru mine însumi, fundamentul ontologic. Eu nu reușesc să fiu niciodată altceva decât eu însumi. Nu reușesc să fiu niciodată altceva decât o conștiință care cunoaște sau este ignorantă, care trăiește și își percepe propria cunoaștere și propria ignoranță.

Nu mă ajută cu nimic să-i substituiesc lui Dumnezeu valori a căror obiectivitate să o consider certă. Nu s-ar schimba nimic. Se pretinde că între o conduită bună și una rea ar exista o deosebire *obiectivă*, despre care s-ar putea emite, deci, o judecată ce ar avea aceeași evidență ca o judecată prin care constat existența unui copac în fața ferestrei mele. Există persoane pentru care universul este populat nu numai cu lucruri și persoane, ci și cu realități ideale perfect inteligibile. Aceste persoane ne întrebă: nu vedeți că a ucide, a minți sau a fura este *în mod obiectiv* un rău? nu vedeți că iubirea este un bine? Sartre susține că acestor persoane ar trebui să li se răspundă: acest „bine” și acest „rău” despre care vorbiți sunt oare altceva decât faptul că voi considerați că a ucide este un rău și a iubi un bine?

Desigur, este posibil ca în universul nostru să existe valori obiective înscrise în lucruri și în acțiuni, așa cum sunt înscrise în ele legile naturii descoperite de știință. Cum putem avea însă o experiență incontestabilă asupra lor? Și ce inteligibilitate au aceste valori pentru a se înfățișa conștiinței mele ca un dat pe care trebuie să-l accept necondiționat?

În realitate, dacă suntem lucizi, nu putem face nimic altceva decât să acceptăm toate consecințele faptului că, pentru noi, universul este gol. Nu este gol numai de Dumnezeu, ci și de tot ceea ce ar putea, cu *obiectivitatea* sa, conferi sens ființei și acțiunii umane.

Sensul lucrurilor, în nemijlocita lor existență, rămâne pentru noi necunoscut, în caz că există. Trebuie să tragem toate consecințele din această ignoranță a noastră, fără a închide ochii în fața ei. Filosofia însăși este această fixare a privirii asupra necunoscutului. Omul este numai cu sine însuși în universul gol. Noi suntem, pentru noi, sensul lumii. Nici un Dumnezeu, nici o obiectivitate, nici o valoare nu ne ajută. Trebuie să instituim acest sens noi înșine.

8.4. Omul nu este nimic altceva decât ceea ce se face

Trebuie să ne interogăm asupra noastră înșine, deoarece, chiar dacă nu știm nimic despre sensul lucrurilor, ne simțim totuși capabili să ne fixăm scopuri pentru

acțiune, ne simțim capabili să conferim sens lucrurilor și acțiunilor. Trebuie să înțelegem, deci, cine suntem și care este situația în care ne aflăm în existență (ne aflăm tocmai deoarece existența este pentru noi un fapt: suntem în această lume, chiar dacă nu ne este deloc clar de ce și nici în ce scop; tot ceea ce știm este că suntem aici și aceasta este constatarea de la care trebuie să pornim).

Avem conștiința faptului că suntem în lume, dar și pe a faptului că suntem ceva diferit de lumea în care existăm. Nu putem fi, în experiența noastră, în nici o altă lume, dar nu suntem lumea aceasta. Cu toate acestea, lumea nu este pentru noi anonimă: ea este întotdeauna și oricum lumea *noastră*, deoarece prezența noastră o structurează și o modifică, iar ea ne modifică pe noi. *Fiecare trăiește în lume pornind de la el însuși și există, deci, tot atâtea lumi câte persoane există.*

Să ne imaginăm situația didactică tipică: profesorul vorbește, studenții iau notițe. Realitatea în care toți se află, aula, este aceeași pentru toți. Dar ea este aceeași pentru toți numai în măsura în care este alcătuită din lucruri, din elemente materiale obiective, existente *in sine*. Situația în care fiecare dintre cei prezenți se află este însă diferită de a celorlalți. Lumea fiecăruia coincide cu a celorlalți numai în parte, prin elementele materiale care o compun; *situația* determinată în care fiecare se află face însă din aula o lume a fiecăruia. Pentru profesor ea este lumea profesiei sale, locul unei responsabilități, cel puțin pentru el, serioase și grave. Pentru un student care se plictisește, lumea aulei este colorată de propriile sale fantezii de a se afla în altă parte, iar aula este pentru el o închisoare. Pentru altul, atent, interesat și captivat de discursul profesorului, pereții, băncile și întreaga aula nici măcar nu mai există. Pentru el există numai cuvintele profesorului și foaia de hârtie albă din fața lui care se umple cu notițe. Pentru un altul, îndrăgostit de o colegă, aula este locul speranțelor sale, este prețioasă, deoarece colega respectivă, care se află acolo, este prețioasă pentru el.

Pentru nici unul dintre cei care se află în ea, aula nu este, pur și simplu, numai aula ca atare: pereți albi, bănci, tablă, cretă. *Pentru toți ea este, simultan, ceva mai puțin și ceva mai mult.*

Este *ceva mai puțin*, deoarece pentru fiecare dintre cei prezenți numai anumite lucruri din aula sunt cu adevărat importante; celelalte există, dar sunt ca și când n-ar exista. Ele nu reprezintă pentru ei nimic important, sunt ca și *neantizate*, chiar dacă toți știu în orice moment – dar numai obscur, deoarece nu îi interesează – că ele există.

Este *ceva mai mult*, deoarece fiecare încarcă lucrurile cu propriile sale așteptări, le investeste cu propriile speranțe, le integrează în lumea sa, conferindu-le un sens, pe care *in sine* sau pentru ceilalți lucrurile respective nu îl au. Prin natura sa, conștiința noastră *imaginează* neconținut.

Noi ne aflăm întotdeauna în lume, într-un anumit loc și într-un anumit moment al universului. Dar universul este alcătuit din lucruri, iar noi nu suntem lucruri.

Lucrurile sunt, nici mai mult, dar nici mai puțin, decât ceea ce sunt. Noi, însă, ne descoperim ca fiind oameni, ființe înzestrate cu o conștiință pentru care lucrurile nu sunt niciodată doar ceea ce sunt în sine. Pentru conștiință – înzestrată cu imaginație – lucrurile sunt întotdeauna ceva mai mult sau ceva mai puțin decât ceea ce sunt: conștiința sau le neantizează sau le încarcă cu un sens și cu o valoare pe care în sine ele nu le au.

Cu același act al imaginației noastre ce acționează asupra lumii, care devine astfel lumea noastră, facem ca anumite componente ale sale să devină ca și cum nu ar exista, în timp ce altele devin pentru noi mai mult decât ceea ce, în sine, ele sunt. Care este acest act? Sartre răspunde că este actul prin care, în intimitatea conștiinței noastre, proiectăm cu ajutorul imaginației o lume diferită de cea care este, pentru ca în viitor ea să devină așa cum dorim noi. Trăim în prezent, dar conștiința noastră este proiectată în permanență spre viitor, nu încetează să îl imagineze.

Conștiința omului este, deci, locul în care, în prezent, se imaginează continuu ca lumea să devină diferită de cea care este, se dorește, se efectuează o serie de alegeri, se angajează acțiuni care o vor schimba conform proiectului nostru. Acțiunea noastră asupra lumii va traduce în practică, în măsura în care vom reuși, acest proiect.

Putem afirma oare despre conștiința noastră că este reală în același mod în care sunt reale lucrurile, că ea este natură în interiorul naturii? Sartre răspunde că, dimpotrivă, este exclus ca ea să fie așa ceva. Conștiința nu este, în nici un caz, ceea ce este; ea este numai ceea ce devine în raport cu lumea, proiectând-o și modificând-o.

Conștiința se manifestă întotdeauna ca un centru de activitate orientat spre realitatea înconjurătoare. Ea nu este lume, dar este întotdeauna orientată spre lume. Nu avem niciodată gânduri fără un obiect, nu există nici un alt mod de a avea conștiință de sine decât în măsura în care avem conștiința acțiunii noastre asupra lucrurilor, a trăirii senzațiilor, a elaborării proiectelor. Conștiința noastră nu este închisă în ea însăși (nu este niciodată în sine, așa cum sunt lucrurile), ci este întotdeauna orientată spre lumea externă, de la care-și primește propria identitate.

Ori de câte ori încercăm să aflăm cine suntem, reflecția asupra propriului cu ne trimite spre lumea exterioară, nu ne permite să ne închidem în noi înșine. Constatarea „eu sunt student” poate însemna oare ceva fără profesori, fără colegi, fără examene, adică fără universul obiectiv al școlii?

Suntem, deci, întotdeauna în afară de noi, proiectați în lumea lucrurilor și a celorlalți oameni, în interiorul unei rețele de relații al cărei centru suntem și fără de care nu suntem nimic.

Dintre termenii *ființă* și *neant*, reuniți în titlul celei mai importante cărți de filosofie a lui Sartre, nu termenul *ființă* descrie ceea ce suntem în noi înșine, ci termenul *neant*: suntem ceea ce suntem nu în noi înșine, ci în afara noastră.

O dată rupți de legăturile cu lumea, din noi înșine nu mai rămâne nimic. Avem nevoie de lume pentru a deveni noi înșine. Avem nevoie de orice lucru, dar de ceva care să fie, altminteri riscăm să nu mai fim noi înșine.

Încercăm un sentiment de înstrăinare în fața dificultății de a afla cine suntem cu adevărat. Poate că cea mai mare aspirație a noastră este chiar cea de a fi, dar ne aflăm în dificultate, deoarece de fiecare dată când încercăm să ne identificăm, să spunem „eu sunt așa“, descoperim că fără lume nu suntem așa. Să ne gândim la situația unui profesor: el este un om, nu un lucru, dar fără lucrurile și fără persoanele cu care trebuie să interacționeze, adică fără studenți și colegi, fără lecțiile pe care le predă, fără cărțile pe care trebuie să le studieze sau pe care le-a scris ori le scrie și fără zidurile aulei, nu reușește să fie profesor în sensul deplin al termenului. Are nevoie de aceste lucruri, de aceste persoane și de aceste activități pentru a fi cineva și este de-a dreptul angoasat de faptul că, în absența lor, nu reușește să fie nimeni. Pentru om este dificil să accepte că are nevoie de ceea ce el nu este (lucruri, semeni etc.) pentru a deveni ceea ce el este.

8.5. Omul este condamnat la libertate

În acel *în sine* care omul nu reușește niciodată să fie, deoarece sfârșește prin descoperirea *neantului*, este pierdută esența fiecăruia dintre noi. Fiecare știe cine este *pentru sine și pentru ceilalți*, deoarece conștiința sa se plasează în interiorul unei rețele de relații; nimeni nu știe cine este *în sine*.

Esența ne lipsește, iar acest fapt generează *angoasa*, deoarece în fondul ființei noastre nu se află nimic *în sine*, ci doar o continuă trimitere la ceea ce este *altul* – fie că este vorba de lucruri, fie că este vorba de semeni – în raport cu noi.

Trebuie să acceptăm, deci, faptul că aceasta este esența noastră: să fim *în afară de noi înșine*, proiectați într-o lume, făcută a noastră, modelată după dorințele noastre, ținând șirul proiectelor noastre pentru a o domina, deoarece dominația este cea care ne conferă acea ființă care nu este în noi (dar o dominație definitivă nu este niciodată realizabilă, deoarece timpul nu se poate opri).

Ne salvează *imaginația*, care ne permite să trăim prezentul ca proiect, adică drept anticipare a viitorului.

Rolul imaginației – nu numai în conștiință, ci în întreaga noastră viață – este esențial. Noi nu trăim decât *în interiorul* nostru situațiile lumii, dar nu le trăim așa cum le suportă un lucru. Lucrurile nu gândesc, nu imaginează, nu proiectează, nu conferă valoare la ceea ce se întâmplă în ele, cu ele și în jurul lor. Ele numai există. Stau pe loc sau se mișcă, atunci când sunt, la rândul lor, mișcate. Omul însă, în orice situație s-ar afla, gândește. Și imaginează, elaborează imagini mai mult viitoare

decât prezente, construiește scenarii posibile și le dorește înfăptuite. Adică acționează.

Iar ca referențial al acestei acțiuni nu există nici un punct fix, nici un model, nici un ghid. Aceasta este „condamnarea“ omului: libertatea – care este pentru el necesitate – de creație *ex nihilo*. Nu numai că nu există zei sau valori absolute în lumea experienței noastre, dar nu există valori obiective nici în interiorul nostru. În *sine* nu suntem nimic, esența noastră *sunt* proiectele noastre. Suntem *liberi*.

Libertatea

Libertatea: o noțiune ambiguă. Termenul *libertate* este polisemic și trebuie, deci, precizată accepția pe care o avem în vedere. Nu este vorba numai despre faptul că suntem liberi să alegem proiectele pe care le dorim și despre faptul că alegerile noastre nu sunt determinate de valori obiective. Din acest punct de vedere libertatea omului este condiționată apăsător de realitate. În timpul unei excursii la munte pot să-mi doresc să escaladez o stâncă abruptă, dar dacă nu sunt alpinist nu voi reuși.

Sartre consideră că există și o altă libertate, dincolo de aceasta. Ea este caracteristica cea mai profundă a omului: suntem liberi, deoarece creăm în orice moment – imaginând, proiectând, dorind – o lume care nu există, pomind de la o lume care există. Suntem liberi, deoarece suntem creatori de proiecte, deoarece înfăptuim intenții *ex nihilo*; suntem liberi, deoarece *conferim sens lucrurilor*.

În sens tare, *ontologic*, omul este ființa prin intermediul căreia sensul lucrurilor pătrunde în lume, deoarece omul însuși îl creează.

Aceasta nu este o operație miraculoasă. Este ceea ce fiecare dintre noi facem zi de zi, în fiecare moment. Prin intermediul imaginației, acționăm pe baza *intențiilor*; utilizăm, deci, lucrurile pentru atingerea scopurilor noastre, făcându-le parte a unui proiect global (ori de câte ori cineva face ceva ce nu înțelegem îl întrebăm: ce faci? ce *intenționezi* să faci?).

Ce sens au un asfințit de soare magnific sau o noapte senină cu lună plină? La modul absolut ele nu au nici un sens. În mod relativ sensul lor depinde de mine și se constituie pentru mine. Dacă sunt ocupat cu munca mea nici măcar nu le observ: *neantizez* asfințitul de soare sau luna plină. Dacă mă aflu într-un moment delicat al vieții mele și persoanele cu care sunt înseamnă mult pentru mine și eu pentru ele, pot să consider că luna plină sau asfințitul de soare sunt acolo pentru a mă ajuta cu farmecul și magia pe care le degajă. Ele sunt acolo pentru a mă ajuta în sens *ontologic*, deoarece simpla lor prezență dobândește, *pentru mine*, un sens ontologic: acest sens devine *sensul* ființei lor de atunci și de acolo.

Suntem liberi, deoarece – în absența zeilor și a valorilor eterne – suntem *creatori de sens*. Lumea este scenariul în care omul creează și se creează.

Nu putem fi însă liberi de a fi liberi. Suntem *condamnați* la libertate. Nu putem să nu creăm valori, nu putem să nu acționăm. Am deveni ca și cum n-am fi nimic. Noi *suntem* însă această perpetuă proiectare. Nu suntem altceva decât conștiință deziderativă. Omul este liber, deoarece este ceea ce se face el însuși; *dar nu poate să nu se facă*. Viața este tocmai această perpetuă facere de sine. Lucrurile pur și simplu sunt. Noi suntem condamnați să devenim pentru a fi. Nu noi am ales să trăim, nu noi am ales să fim liberi.

Nu reușim să nu proiectăm, deoarece nu reușim să nu fim (nu reușim să rămânem pur și simplu neantul care, în fond, suntem). Și purtăm, de asemenea, întreaga responsabilitate a ceea ce facem, din noi înșine și din lume.

Chiar și credința este un act de creație asemănător. Să examinăm, din această perspectivă, motivul biblic al lui Avram. Dumnezeu i-a poruncit: du-te pe munte și sacrifică-mi-l pe fiul tău. Avram, pur și simplu, s-a conformat. Dar el însuși, și nu Dumnezeu, este adevăratul subiect al alegerii sale. El, și nu Dumnezeu, este cel care a decis că vocea pe care a auzit-o este într-adevăr vocea lui Dumnezeu. Nu se putea ca acea voce să fi fost o halucinație sau un vis? Ori o fantasmă a minții lui Avram sau gluma unui demon perfid care se dă drept Dumnezeu? Cum recunoaștem că Dumnezeu este cel care ne vorbește, dacă avem impresia că ne vorbește? Avram este cel care a înfăptuit în mintea sa actul creator de credință. A fost decizia sa liberă. Celelalte decurg din voința lui Dumnezeu, este adevărat: a fost descoperit un univers de valori *obiective*, dar acest univers a fost descoperit numai deoarece Avram însuși, cu un act *subiectiv* liber a făcut al său ceea ce, în mod liber, a considerat ca fiind voința lui Dumnezeu, pe baza puținelor semne de care era conștient. Dar semnele valorează numai în măsura în care *noi* le interpretăm.

Nu există mod de abdicare de la alegere. Nu se poate spune: acționez așa nu prin alegerea mea, ci, deoarece așa îmi poruncește Dumnezeu. În spatele poruncii lui Dumnezeu se află, însă, întotdeauna un subiect care *alege* – în mod liber – faptul că Dumnezeu există.

La fel se întâmplă și în celelalte situații de viață. În cazul în care individul este mobilizat la un război și dă curs mobilizării, acest război devine „al său“, îi seamănă și îl merită. Dacă participă la război, înseamnă că acesta se integrează, cel puțin potențial, în proiectul său de viață sau este compatibil cu el, deci, războiul exista ca posibilitate acceptată implicit de individ chiar înainte de a izbucni de fapt. Dacă este incompatibil cu proiectul său de viață, individul are cel puțin două posibilități pentru ca războiul să înceteze să mai existe pentru el: dezertarea și sinuciderea. Generalizând, Sartre susține că *trebuie să avem în vedere aceste posibilități ori de câte ori apreciem o „situație“*. Este evident că sunt avute în vedere așa-numitele „situații-limită“, adică *acele situații prin care individul își descoperă și-și afirmă adevărata esență*. Conform viziunii existențialiste asupra

vieții, ori de câte ori este pus în situația de a lua în considerare alternativa iminentă a propriei neînțelegeri (fie biologică: moartea, sinuciderea – fie socială: dezonoarea, degradarea socială), individul are revelația ființei sale autentice. În „situațiile-limită”, mai ales în vecinătatea morții, *individul este obligat să devină el însuși*; nu mai poate „juca teatru” (adică nu mai poate perpetua inerțial, așa cum face de obicei, imaginea celui care crede că este, a celui care dorește să fie sau a celui care dorește să creadă ceilalți că este) și nici nu poate fi înlocuit de altcineva. Acestea sunt, din perspectivă existențialistă, *singurele situații în care individul trăiește pe cont propriu* (adică „autentic”) și nu „prin delegație”. Nimeni nu se cunoaște cu adevărat până nu s-a confruntat cu astfel de situații și nu le-a realizat semnificația adâncă. Nu există așadar în viața individului împrejurări fără ieșire; *omul poate rămâne fidel proiectului său, chiar cu prețul sacrificiului suprem*.

Trăsătura cea mai caracteristică a acestei libertăți, pe care o trăim cotidian, este poate faptul că ea nu este expresia calculului rațional al unei minți care, aflată în fața unei multitudini de posibilități, o alege pe cea mai bună în urma unor acte voluntare de evaluare, deliberare și decizie. Această alegere presupune însă, pentru a putea fi efectuată în deplină cunoștință de cauză, modele, valori sau scopuri, pe baza cărora mintea să poată decide și alege între diferitele posibilități. Dar cea mai profundă libertate a noastră este tocmai cea de creație – *ex nihilo* – de modele, de valori sau de scopuri. Pentru această libertate nu există însă modele.

Decurge că nu numai mintea, ci întreaga persoană umană este implicată în orice situație. Intră în joc emoțiile noastre, impulsurile noastre, trecutul nostru, întregul univers relațional al existenței noastre în lume. Libertatea noastră se află în interiorul lumii și nu într-o ființă ipotetică (sufletul spiritual sau *res cogitans* al lui Descartes) diferită prin natura sa de lume și existentă ca substanță în sine. Nu există nici un eu în afara relațiilor cu lumea externă. Eul este nu numai în lume, ci și în acțiunea asupra lumii.

Om liber este cel care este ceea ce, în lume, în relație cu lumea, alege să fie. El este ceea ce va deveni. Sartre afirmă în acest sens că, în cazul omului, *existența precede esența*. Spre deosebire de lucruri, în cazul cărora *esența este simultană cu existența*, omul mai întâi *este* (dar fără a avea identitate propriu-zisă, ci numai ca simplă existență) și numai după aceea *devine* ceva, și anume ceea ce el însuși alege și reușește să fie. Proiectul este al omului în integralitatea sa și nu doar al rațiunii sale. Noi proiectăm, deci, aproape fără să știm, alegem aproape inconștient. Numai după aceea, voința noastră va dori conștient ceea ce noi am decis și proiectat deja spontan.

De exemplu, dacă sunt într-o călătorie aleg continuu cu voința mea conștientă pe unde merg, ce drum urmez. Dar tot ceea ce fac se află în interiorul „situației-călătorie” în care am intrat urmând un proiect care este al meu, dar de care probabil

sunt doar în parte conștient (de ce am dorit atât de mult sau atât de puțin să plec? dacă nu am dorit să plec, de ce totuși am făcut-o? dacă am fost obligat să plec, de ce am acceptat? etc. Știu să răspund întotdeauna convingător la aceste întrebări? Știu întotdeauna de ce fac ceea ce fac?).

Nu mă pot ascunde însă în spatele scuzelor. Nu există nici un determinism psihic care să mă autorizeze să spun: nu eu sunt cel care alege, ci sunt împins de o pasiune care mă domină. Pasiunea nu este asemenea unui torent de munte devastator. Este pasiunea *mea*. Ea este parte din mine. Pasiunea sunt eu. Eu o fac a mea, deoarece o introduc în proiectul meu creator.

Nu există nici o scuză pentru responsabilitatea umană. Întrucât, potrivit existențialismului sartrian, libertatea omului este absolută, responsabilitatea sa este, în mod firesc, și ea, absolută.

8.6. Angajarea

Ori de câte ori – și acesta este modul general și cotidian de a fi al omului – proiectăm viitorul organizând lumea ca lume a *noastră*, instituim valori și conferim sens lumii. Instituim, deci, modele. Făcând acest lucru, ne asumăm responsabilitatea alegerilor noastre.

Nu este vorba numai despre alegeri *pentru noi*. Este vorba, cel puțin la nivel de principiu, de alegeri pentru toți oamenii, pentru întreaga umanitate.

Instituind valori, în mod inevitabil, le obiectivăm, de fapt, ca modele. Dacă spunem celorlalți că această valoare este justă și o instituim, este ca și cum ea ar fi instituită pentru toți oamenii. Avem, deci, o responsabilitate care este nu numai individuală, ci și universală. Dacă aleg să fiu creștin, propun tuturor oamenilor pe care-i întâlnesc alegerea mea ca model și îi atest validitatea. Este ca și cum aș spune: „Alegerea este a mea, dar valoarea pe care am ales-o este universală. Este valabilă pentru toți. Toți ar trebui, așa cum fac eu, să aleagă creștinismul”.

Nici o alegere nu este atât de individuală încât să nu poată fi propusă celorlalți ca model. De aici decurge un profund sentiment de angoasă care se revărsă asupra a tot ceea ce fac, deoarece eu știu bine, dacă nu mă amănesc pe mine însumi, că am ales fără a avea drept referențial vreo valoare obiectivă. Eu sunt creatorul valorilor mele.

Nerecunoașterea acestui lucru este considerată de Sartre *rea credință*. Cine se află în această situație se amăgește pe sine însuși, mai mult sau mai puțin conștient (și de multe ori complet inconștient). Deoarece este foarte dificilă acceptarea și trăirea până la ultimele consecințe a propriei libertăți, întemeiată pe neantul care este omul, un remediu al angoasei inevitabile este autoamăgirea. Aceasta înseamnă

să spui: „Nu este adevărat că sunt liber. Conduitele mele trebuie să urmeze valorile care îmi sunt impuse de mediul social, de stilul meu de viață sau, pur și simplu, de determinismul psihic“. În felul acesta o alegere subiectivă este ridicată în mod inconștient la rangul de valoare obiectivă: patria, iubirea, Dumnezeu, partidul etc.

Filosofia este dezvoltarea relei credințe. Ea este conștientizarea și asumarea faptului că *angoasa* – ca reflex al situației noastre existențiale, al *neantului* pe care îl descoperim în noi înșine – ne apasă. Însă nici filosofia, care pretinde că dezvoltă adevărul asupra condiției umane, nu poate recomanda renunțarea la acțiune. Dimpotrivă. Nu este adevărat că, în absența valorilor obiective în lume și în viață, nu merită să te angajezi. Tocmai din acest motiv este atât de important să te angajezi: cine altcineva decât omul să confere sens lucrurilor? cine altcineva decât omul este în măsură, prin ceea ce înfăptuiește, să facă viața demnă de a fi trăită?

Numai *angajarea*, care presupune acceptarea până la ultimele consecințe a libertății absolute a omului, îi permite acestuia să depășească neantul și să devină el însuși. Numai trăind, proiectând și angajându-se în acțiunea care transformă lumea, omul devine el însuși.

Nu putem avea, evident, nici o speranță că vom putea ajunge vreodată la *plenitudinea* ființării, dacă prin acest termen se înțelege ființarea pur și simplu în sine, așa cum este cea a lucrurilor. Neantul se află în interiorul omului, iar de angoasă nu se poate scăpa. Esența omului este ceea ce el face. Este sortit unui perpetuu eșec cel care se iluzionează că poate scăpa de acțiune pentru atingerea plenitudinii ființării, a ceea ce, pur și simplu, doar este. Ar fi ca și cum ai dori să oprești timpul, din moment ce omul este ceea ce se face. Iar timpul nu poate fi oprit. Clipa este mereu trecătoare. Trebuie să învățăm să trăim și să acționăm fără speranță, cel puțin fără această speranță.

Proiectele noastre, care conferă sens vieții, nu depind, de cele mai multe ori, numai de noi pentru a fi realizate. Ele depind și de circumstanțe exterioare, ca și de voința celorlalți oameni. Dar ceilalți sunt, ca și mine, liberi. Ei își elaborează propriile proiecte și este aproape imposibil să o facă astfel încât ele să coincidă integral cu ale noastre. Fiecare om, transformând lucrurile, lumea și societatea prin intermediul activității sale, înfăptuiește o operă pe care o încredințează întotdeauna în parte celorlalți, deoarece o completează sau o continuă pe a celorlalți (nu procedează astfel tatăl cu fiii săi, pentru care are proiectele sale?) .

Pe de altă parte, nu are sens să acționezi cu speranța că libertatea celorlalți va coincide întru totul cu a ta. În realitate, fiecare om este subiect al alegerii și va putea, alături de noi și după noi, să se opună proiectelor noastre. Însă angajarea noastră în lume – trebuie s-o știm – ne implică numai pe noi. Ceea ce nu înseamnă că nu putem să-i conferim *universalitate*. Uneori ceilalți pot înțelege proiectele noastre și ele pot deveni modele și pentru ei. Trăim, deci, în ceea ce se numește o

lume umană. Dar nu putem pretinde anularea libertății celorlalți – tot atât de îndreptățită ca și a noastră – pentru realizarea proiectelor noastre. Trebuie să învățăm să acționăm fără speranță. Să conviețuim cu disperarea. Și să construim, în acest mod, un viitor de speranță.

În *Critica rațiunii dialectice*, publicată în 1960, Sartre reia unele dintre temele abordate cu mai bine de un deceniu și jumătate în urmă în *Ființa și neantul* din perspectiva existențialismului și fenomenologiei și încearcă o conciliere a lor cu problematica marxismului. Ceea ce rezultă este o reinterpretare radicală a marxismului pe baza tezei existențialiste a caracterului prioritar și fundamental al problematicii antropologice: valoarea omului în singularitatea și libertatea sa. Să urmărim, în finalul acestei prezentări, trăsăturile esențiale ale acestei analize.

În *Critica rațiunii dialectice* Sartre pornește de la presupuziția că omul este *proiect-practic*, adică intenționalitate finalizată în acțiune, care întreține cu lucrurile și cu ceilalți oameni un raport de *totalizare*, adică o relație dialectică ce se explică în mod natural prin *muncă*.

Realizarea acestui proiect al omului este împiedicată însă de disproporția dintre necesitățile primare ale indivizilor și resursele disponibile pentru satisfacerea lor, disproporție pe care Sartre o numește *penurie*: dacă omul are anumite necesități și nu și le poate satisface, el nu se va putea realiza nici măcar ca proiect. Conștientizarea acestei situații conduce la lupta de clasă și la alienare, care sunt aspectele pe care Sartre le numește manifestări *practico-inerte* sau *contrafinalitate*. Această nouă categorie teoretică nu este decât corespondentul *existenței neautentice* analizate de Sartre, pe urmele lui Heidegger, în *Ființa și neantul* și ilustrată de Rocqentin, personajul principal al romanului *Greața*. Punctul din care omul trebuie să pornească pentru depășirea acestei situații este, deci, întotdeauna „libertatea împotmolită”.

Singurul eveniment ce implică o depășire a alienării și care permite reafirmarea *libertății* este, după Sartre, experiența *grupului de fuziune*, care este o multitudine de indivizi care luptă pentru același scop. Istoric, însă, și grupul de fuziune (ilustrat paradigmatic de poporul parizian care a luat cu asalt Bastilia) sfârșește prin recăderea în starea *practico-inertă* prin intermediul proceselor de *instituționalizare* și *birocratizare*, specifice lumii moderne. Este o observație care, din perspectiva evenimentelor recente din Estul Europei, dobândește o semnificație de stranie actualitate și de profetie.



9. Theodor Wiesengrund ADORNO (1903-1969)

9.1. Viața și opera

În formația spirituală a lui Theodor Wiesengrund Adorno, născut în Germania, la Frankfurt, în anul 1903, un rol important i-a revenit muzicii și, în general, problematicii artei. Încă din tinerețe el a intrat în legătură cu cercurile avangardei muzicale a primelor decenii ale secolului al XX-lea, s-a interesat de problematica muzicii și a esteticii, devenind el însuși compozitor, critic muzical și estetician. Primele sale studii sunt consacrate esteticii și filosofiei muzicii, domenii care l-au preocupat constant de-a lungul întregii vieți. În 1924 Adorno și-a luat licența în filosofie la Universitatea din Frankfurt cu o teză despre fenomenologia lui Husserl, iar în 1931 a obținut docența la aceeași universitate cu o disertație despre estetica lui Kierkegaard. A fost interesat și de sociologie, critică literară etc.

În anii '30 ai secolului al XX-lea Adorno a intrat în ambianța Școlii de la Frankfurt și a început, astfel, îndelungata colaborare și prietenie cu Max Horkheimer. În 1933, o dată cu ascensiunea la putere a nazismului în Germania, Adorno a fost constrâns, ca și ceilalți gânditori evrei care aderaseră la această orientare de gândire, să emigreze în Statele Unite, unde a rămas până la sfârșitul celui de-al doilea război mondial. Aici a scris împreună cu Horkheimer una dintre cele mai valoroase lucrări elaborate de reprezentanții Școlii de la Frankfurt, *Dialectica iluminismului*. În 1941 Adorno l-a cunoscut la Los Angeles pe Thomas Mann, care, impresionat de vasta cultură muzicală, sensibilitate artistică și de competența sa în domeniul esteticii muzicale i-a solicitat să-i devină consultant în probleme de muzică pentru redactarea romanului *Doctor Faustus*.

Revenit în Germania în 1950, Adorno a predat la Universitatea din Frankfurt și și-a reluat activitatea de cercetare în cadrul Școlii de la Frankfurt, redeschisă oficial în 1952. A murit în anul 1969 în Elveția.

Imediat după moartea sa, prietenul său Horkheimer rezuma traseul său filosofic astfel: „A vorbit întotdeauna despre nostalgia Celuilalt, fără a utiliza însă niciodată cuvintele cer sau eternitate sau frumusețe sau ceva asemănător. Dar eu cred că el, interogându-se întreaga viață asupra lumii, l-a înțeles în ultimă instanță pe Celălalt,

dar era convins că pe acest Celălalt nu este posibil să-l înțelegi descriindu-l, ci numai interpretând lumea așa cum este ea, cu referire la faptul că ea, lumea, nu este unică, nu este doar jumătatea în care putem afla răspunsuri la dilemele noastre“.

Producția filosofică a lui Adorno este amplă și variată tematic. Dintre operele sale sunt semnificative:

- *Dialectica iluminismului* (1944), scrisă împreună cu Horkheimer;
- *Filosofia muzicii moderne* (1949);
- *Minima moralia* (1951);
- *Wagner* (1952);
- *Mahler* (1956);
- *Disonanțe* (1956);
- *Introducere în sociologia muzicii* (1962);
- *Dialectica negativă* (1966);
- *Teoria estetică* (postum, 1970);
- *Terminologie filosofică* (postum, 1973-1974).

9.2. Școala de la Frankfurt: geneză, reprezentanți, trăsături

Orientarea de gândire care va deveni celebră sub denumirea de *Școala de la Frankfurt* s-a constituit în Germania la începutul anilor '20 ai secolului al XX-lea, în timpul Republicii de la Weimar, din inițiativa lui Felix Weil, fiul unui comerciant de cereale bogat. După ce și-a luat licența în științe politice la Universitatea din Frankfurt, Weil a plecat în 1890 în Argentina, unde a făcut o mare avere. Revenit în Germania, el a decis să subvenționeze un congres de studii asupra marxismului, de care fusese atras în timpul studiilor universitare la cursurile profesorului Karl Korsch. Rezultatul acestei inițiative a fost *Prima Săptămână de Studii Marxiste*, desfășurată la Ilmenau, în Turingia, în vara anului 1922. La această reuniune științifică au participat numeroși intelectuali de mare calibru ai epocii, printre care G. Lukacs, K. Korsch și F. Pollock. Atunci când, în anul următor, s-a pus problema continuării acestui proiect cu o *A Doua Săptămână de Studii Marxiste*, Weil a decis să nu se limiteze la atât, ci să înființeze o instituție consacrată studiului sistematic al problematicii filosofice și social-politice.

Astfel, cu ajutorul tatălui său și sfaturile lui M. Horkheimer și F. Pollock, Weil a început să se gândească la înființarea unui adevărat institut de cercetări, afiliat instituțional Universității din Frankfurt, dar independent financiar și intelectual. Prima propunere de denumire a noii entități academice, *Institutul de Cercetări Marxiste*, a fost abandonată imediat, fiind considerată prea angajată ideologic și prea riscantă, ca și cea de *Institutul de Cercetări Sociale Felix Weil*, respinsă cu noblețe de Weil. S-a ajuns, astfel, la denumirea simplă și neutră

ideologic de *Institutul de Cercetări Sociale* și cu această denumire a fost inaugurat la 3 februarie 1923.

Din aceleași motive din care nu a acceptat ca noul Institut să primească numele său, Felix Weil a refuzat să-i preia și conducerea, propunându-l ca director pe economistul Kurt Albert Gerlach, care a murit însă prematur în luna octombrie a aceluiași an. I-a urmat istoricul austriac Karl Grünberg, care a deținut președinția până în anul 1929, când și-a dat demisia din motive de sănătate, lăsând conducerea Institutului celui care-i va aduce consacrarea deplină în ambianța culturii europene: Max Horkheimer. În acești ani își vor lega numele de activitatea Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt personalități marcante din cele mai diferite domenii ale gândirii filosofice, social-politice și economice occidentale a epocii: sociologul Karl August Wittfogel, economiștii Henryk Grossmann și Friederich Pollock, istoricul Franz Borkenau, filosofii Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm și Walter Benjamin, criticul literar Leo Löwenthal etc.

În anul 1932 Horkheimer a fondat „*Revista de Cercetări Sociale*“, publicația oficială a Institutului, care, din păcate, n-a avut o viață prea lungă. După numai un an, o dată cu instaurarea nazismului prin venirea la putere a Partidului Național Socialist German, activitatea Institutului se întrerupe. Membrii săi, aproape toți evrei, s-au refugiat în Statele Unite, unde au continuat să-și desfășoare activitatea până la sfârșitul celui de-al doilea război mondial. Numai după 1946 unii dintre ei (Horkheimer, Adorno și Pollock) au revenit la Frankfurt, au redeschis Institutul și au început să formeze o nouă generație de cercetători, printre care s-au numărat Jürgen Habermas, Alfred Schmidt și Oskar Negt, care vor deveni (mai ales Habermas) printre cele mai semnificative personalități ale dezbaterilor filosofice și social-politice din ultimele decenii ale secolului al XX-lea.

Sintetic, problematica și temele care individualizează activitatea Școlii de la Frankfurt în peisajul gândirii filosofice și social-politice a secolului al XX-lea sunt:

- regândirea filosofiei hegeliene;
- regândirea doctrinei marxiste;
- regândirea psihanalizei freudiene;
- analiza critică a societății industriale;
- proiectarea unei evoluții sociale cu o puternică încărcătură utopică.

9.3. *Dialectica iluminismului*

Activitatea de cercetare filosofică și sociologică a lui Adorno s-a desfășurat timp de câteva decenii mai întâi în Germania în ambianța *Institutului de Cercetări Sociale* din Frankfurt, apoi în exil în America, apoi din nou în Germania, după

încheierea celui de-al doilea război mondial. Una dintre operele sale cele mai importante, *Dialectica iluminismului* (1944), a fost scrisă în colaborare cu Horkheimer, care, așa cum precizăm mai sus, a fost mulți ani directorul Institutului. Această lucrare, publicată mai întâi în America în timpul celui de-a doilea război mondial, a fost scrisă în exil și în ea se resimte – atât problematic, cât și atitudinal – atmosfera momentului istoric respectiv. Autorii săi și-au propus să înțeleagă „de ce umanitatea, intrată totuși într-un stadiu de evoluție cu adevărat uman, se prăbușește într-un nou tip de barbarie”. Iar reflecția asupra barbariei (totalitarismul, războiul mondial, holocaustul) reprezintă unul dintre motivele fundamentale ale filosofiei lui Adorno. Dacă este adevărat că în istoria filosofiei durerea și tragedia nu au aceeași pondere pe care o au în realitate, pentru Adorno aceste teme constituie principala provocare căreia trebuie să-i răspundă intelectualii după Auschwitz. „Întreaga cultură, după Auschwitz, este gunoi”, scrie Adorno într-una dintre ultimele sale opere. Filosoful trebuie să explice ce se întâmplă în istoria umanității, deoarece, după cum demonstrează faptele, se întâmplă ceva înspăimântător. Marea cultură a Europei a fost incapabilă să împiedice ororile naziste; va mai putea filosofia să-și continue evoluția fără a înțelege în prealabil cum de mai este posibilă barbaria? Iar unii dintre factorii care legitimează și fac posibilă barbaria nu se regăsesc oare și în democrațiile occidentale postbelice? Ce datorie trebuie să-și asume filosoful confruntat cu o astfel de situație?

Mai întâi, este necesar să înțelegem starea în care se găsește umanitatea, îndeosebi Occidentul. În *Dialectica iluminismului* Horkheimer și Adorno analizează *iluminismul*, deoarece el a teoretizat și a impus în cultura Occidentului ideea dominației rațiunii și a legitimat teza progresului ireversibil al umanității: eliberarea oamenilor de sărăcie, înapoiere și frică, transformarea lor în stăpâni ai naturii, în dominatori ai lumii. După câteva secole de entuziasm și perseverență în implementarea acestui grandios proiect social și uman, constatăm că „întregul pământ strălucește iluminat de emblema nenorocirii triumfătoare”. Cum a fost posibil să se întâmple așa ceva?

La originile erei iluministe moderne, Francis Bacon scria în *Noul Organon* că *știința este putere* și că datoria filosofiei este să înlăture toți *idolii* care împiedică marșul său triumfal. Scopul cunoașterii nu este, deci, cunoașterea însăși. Ea este numai un instrument al dominației, mai exact al dominației omului asupra naturii. Iluminismul este „gândirea în continuu progres”, adică gândirea omului care se mișcă într-o lume încărcată de mistere cu convingerea că misterul poate fi dezvăluit și eliminat treptat numai prin forța minții umane și a instrumentelor pe care ea i le pune la dispoziție. Este numai o problemă de timp și, din progres în progres, orice obscuritate va fi iluminată de luminile rațiunii. Forța gândirii este concepută ca virtutea care îi conferă omului putere nelimitată asupra naturii. Pentru ca acest

lucru să devină posibil, omul trebuie însă, mai întâi, să facă astfel încât în sine însuși forța rațiunii să domine forțele „iraționale”, adică întreaga sferă a emoțiilor și sentimentelor, a plăcerii și durerii. Încă de la început, deci, în raționalitatea care își propunea să ilumineze și să elibereze lumea de sărăcie și de înapoiere a fost implicat un element de *dominație*, dominația rațiunii asupra naturii omului și, prin intermediul acesteia, asupra întregii lumi.

Prin termenul *iluminism*, în accepția cu care este utilizat de Horkheimer și Adorno în *Dialectica iluminismului*, nu trebuie să se înțeleagă numai etapa istorică a culturii europene cuprinsă între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea – așa-numita *epocă a luminilor* –, ci, cu precădere, o anumită atitudine a spiritului uman față de lume care poate fi regăsită în forme specifice în orice moment al istoriei.

Într-un lung *excursus* la *Dialectica iluminismului*, Horkheimer și Adorno analizează figura lui Ulise, așa cum este înfățișată în *Odiseea* lui Homer, dar o interpretează filosofic din perspectiva viziunii lor asupra evoluției Occidentului. Ulise este omul care întruchipează în formă paradigmatică, într-o lume dominată de mit, raționalitatea care începe să devină conștientă de sine și de propria sa forță: el este *subiectul* care inițiază un demers cognitiv și atitudinal ce-l va purta, în lumea burgheză modernă, la puritatea rațională a *cogito*-ului cartezian. În rătăcirea sa pe mări, el se confruntă cu puteri tenebroase, cu monștri, sirene, zei și zeițe, adică se mișcă într-un univers saturat de mit. Ulise, omul care aparține lumii mitului, dar poartă în sine primele elemente ale raționalității subiective, își folosește rațiunea ca instrument de salvare și de dominație asupra puterilor cu care intră în conflict, superioare lui ca forță, dar nu și ca inteligență.

Astfel, fiindu-i înconjurată nava de sirene, care-i vrăjeau pe marinari cu cântecul lor fascinant, ademenindu-i să piară în valuri, Ulise se leagă de catarg și le ordonă tovarășilor săi să-și astupe urechile cu ceară. Nava este astfel salvată, deoarece nici unul dintre ei nu mai putea auzi cântecul sirenelor, în afara lui Ulise, care se putea bucura de el fără pericol. Desigur, cât timp s-a aflat sub vraja cântecului ispititor al sirenelor, el a continuat să le ordone tovarășilor săi să devieze cursul navei, ceea ce i-ar fi putut duce la pieire, dar ei nu-l puteau auzi și nu îndeplineau comenzile sale, nici nu înțelegeau ce-l fermeca pe conducătorul lor. Ulise, care știa ce se va întâmpla, a prevăzut totul din timp, legându-se de catarg: gândirea rațională a anticipat, deci, totul și a deținut tot timpul controlul.

Apoi, în episodul care Homer relatează confruntarea lui Ulise cu ciclopul Polifem, monstrul cu forță nemăsurată, dar cu minte primitivă, basileul Ithakăi nu are nici o dificultate să-l învingă. El îi spune monstrului că numele lui este Nimeni, apoi reușește să-l orbească, recurgând la o stratagemă. Când Polifem a început să urle de durere din cauza loviturilor pe care i le administra Ulise fără să riște nimic și i-a strigat pe ceilalți ciclopi să-i sară în ajutor, monstrul le-a spus semenilor săi

veniți să-l ajute că a fost orbit de Nimeni; aceștia nu l-au înțeles, și-au bătut joc de el și nu l-au ajutat. Viclenia lui Ulise, care nu este decât adaptarea rațiunii la conjuncturi, a învins, astfel, încă o dată.

Ulise are, deci, o serie de trăsături ale acelei raționalități eficiente care va triumfa în lumea *burgheză* modernă. Strâns legată de dezvoltarea subiectului rațional – ca om capabil să domine natura pe baza cunoașterii – este constituirea sistemelor moderne de producție și de schimb. Omul modern se eliberează tot mai mult de starea de înapoiere și de insecuritate biologică prin intermediul tot mai riguroasei și mai raționalei planificări a producției, care culminează în *industria* modernă.

În lumea noastră industrială mitul a fost complet eliminat: Ulise a câștigat bătălia, iar subiectul burghez, al cărui arhetip este el, este astăzi victorios. Întreaga lume este demitizată și desacralizată, nu mai există nici un colț al Mediteranei în care să se mai ascundă vreun zeu, vreun monstru, vreo sirenă sau vreo nimfă. Nu mai există mister, deoarece puterea cunoașterii le-a permis urmașilor lui Ulise controlul deplin asupra naturii sau li-l vor permite curând. Mergem din progres în progres, dominația totală a omului rațional asupra lumii nu mai este decât o chestiune de timp. Toate forțele iraționale sunt astfel înfrânate. Iluminismul a învins mitul.

Din păcate, nu se întâmplă totul atât de linear, iar apoteoza așteptată se preschimbă în coșmar. Iluminismul este, el însuși, subiect al unei anumite legi dialectice, al unei legi care-l convertește treptat în contrariul său: în barbarie. Raționalitatea deplină, care ar fi trebuit să-l elibereze pe om și să facă din el stăpânul lumii, a sfârșit, la rândul său, prin generarea unor noi monștri și a unor noi mituri: „Iluminismul se raportează la lucruri ca dictatorul la oameni, pe care îi domină în măsura în care este în stare să-i manipuleze, Savantul cunoaște lucrurile în măsura în care este în stare să le producă. Astfel, în *sinele* lor devine *pentru el*. Transformarea esenței lucrurilor se dezvoltă de fiecare dată ca atare: ca substrat al dominației“.

Aceste demersuri sunt susținute prin analize sociologice și politologice minuțioase. Horkheimer și Adorno, anticipând deja în anii '40 ai secolului al XX-lea cercetări ce vor avea un puternic impact în deceniile următoare, demonstrează că *industria modernă* – adică raționalitatea iluministă ajunsă la apogeu – este întemeiată pe tehnologie și, deci, pe cunoașterea naturii (a lucrurilor și a omului), dar, în același timp, tinde să o transforme prin planificare pentru a o putea domina. Ceea ce rămâne în afara planificării, îi rezistă sau i se opune este, pur și simplu, eliminat. „*Iluminismul este totalitarism*“, în sensul că „promovează a priori, ca existență și înfăptuire, numai ceea ce se lasă redus la unitate: idealul său este sistemul, din care este dedus totul și fiecare lucru în parte“. Ceea ce nu poate fi redus la sistem, ceea ce nu formează o totalitate, este negat și eliminat. Rezultatul este că industria tinde să-i creeze omului necesități străine naturii sale numai pentru

a le putea satisface; mijlocul este convertit, astfel, în scop în sine, iar publicitatea devine vectorul eficient și omniprezent al practicii sale totalitare. Un alt reprezentant de seamă al Școlii de la Frankfurt, Herbert Marcuse (1898-1979) a demască în lucrările sale, îndeosebi în *Omul unidimensional* (1964), mecanismele insidioase prin care sistemul economico-politic și cultural al „capitalismului târziu” manipulează indivizii prin publicitate, transformându-i în anexe sale docile, serializate și aplatizate spiritual. Într-o astfel de lume omul însuși este, în fond, denaturat, deoarece i se induce plăcerea perversă de a fi redus la sistem. Iar manipularea omului, reducerea individului la angrenajul unui sistem, este întotdeauna la un pas de barbarie. Nu s-a bazat pe planificare lucidă și rațională proiectul de „purificare” a unei rase? N-au existat rațiuni ale proiectului de eliminare a alteia? Desigur, este numai un risc, dar el a fost deja transpus în realitate de către nazism. Rădăcina acestui pericol nu este implicată în însuși modelul iluminist al civilizației occidentale? Riscul barbariei nu este implicit în dialectica iluminismului?

Să luăm cazul *industriei culturale* (această sintagmă, astăzi de largă circulație în filosofie și sociologia culturii, a fost lansată de Horkheimer și Adorno în anii celui de-al doilea război mondial): presa, cinematograful, televiziunea, literatura, cultura de masă, lumea divertismentului, a „distracției de sâmbătă seara”, a vacanțelor exotice, a turismului. Masa de cetățeni nu mai este, de fapt, subiect al propriei sale culturi, ci, mai degrabă, obiect. Exigențele culturale ale maselor sunt riguros programate: best-seller-urile sunt minuțios planificate, telenovelele sunt „fabricate” după „rețete” de succes, gusturile muzicale sunt orientate după studii de marketing etc. La fel se întâmplă cu orice altă manifestare a vieții culturale. Industria culturală creează consensul în jurul puterii, garantează stabilitatea *sistemului*, deoarece garantează *fericirea* individului. Numai că necesitățile pe care ea le satisface sunt create de industria însăși prin intermediul publicității, marketingului, sistemelor de comunicare în masă etc. Omul însuși este, astfel, planificat.

Iluminismul este totalitarism, creează modele standard, la care omul este împins să adere, procurându-i chiar plăcere. Este însă o formă de plăcere care ucide critica și anulează libertatea. Tot ceea ce nu se încadrează în standardele prestabilite este considerat negativ, este marginalizat sau eliminat. O întreagă sferă a personalității umane, probabil cea mai intimă și mai importantă, este astfel amputată. Se naște astfel omul-masă, omul standardizat, fericit de viața sa, care, de fapt, nu-i mai aparține.

9.4. Polemica cu hegelianismul și *Dialectica negativă*

Adorno și, în general, toți reprezentanții Școlii de la Frankfurt îi sunt puternic îndatorați lui Hegel din punct de vedere teoretic și metodologic. Din creația hegeliană

ei au recuperat îndeosebi *metoda dialectică*, din care au făcut criteriul fundamental al analizei realității. Aceasta nu înseamnă însă că filosofia hegeliană este pentru ei în întregime valabilă. În special Adorno a făcut efortul de identificare și denunțare a elementelor inacceptabile ale acestei filosofii.

a. Mai întâi, în *Minima moralia* și în *Dialectica negativă*, Adorno respinge logica totalizatoare a sistemului hegelian, care sfârșește prin rezolvarea tuturor problemelor „în cercul magic al filosofiei identității”. Individualul și marginalul, iraționalul și atipicul, subiectivul și particularul nu sunt, pentru Hegel, decât momente parțiale ale unei totalități care se constituie în afara lor și le absoarbe, rezolvând astfel negativitatea lor într-o pozitivitate superioară pacifiantă.

b. Tocmai datorită acestei priorități ilicite a sistemului în raport cu partea, îndeosebi cu negativul, Adorno a considerat că se impune revizuirea concepției hegeliene asupra logicii speculative și dialecticii. Această concepție acceptă numai la nivel de principiu teoretic momentul negativ ca fiind complementar celui pozitiv. În realitate, ea sfârșește prin anihilarea chiar a negativului în cadrul pozitivului; de aceea, Rațiunea hegeliană nu este, în fond, altceva decât una dintre încarnările istorice ale acelei „logici a dominației” care în *Dialectica iluminismului* era considerată ca fiind constitutivă Occidentului civilizat, o logică ce se năpustește cu „violență paranoică” asupra a tot ceea ce este diferit pentru a-l reduce la identic. Acestei dialectici, în esență „pozitivă”, propuse de Hegel, Adorno îi opune propria sa dialectică „negativă”, o dialectică ce respectă negativul, adică diferența și contradicția, conservându-le în negativitatea lor.

c. Constatarea acestei prezențe insolubile în altul a negativului îl conduce pe Adorno la o ultimă obiecție radicală la adresa logicii sistemului hegelian. Dacă, în fond, negativul nu se „rezolvă” în pozitiv, adică nu se dovedește a fi deviant, efemer și provizoriu, devine imposibilă susținerea tezei hegeliene a unei raționalități generale a istoriei. Faimoasa teză a lui Hegel potrivit căreia „tot ceea ce este real este rațional” este dezmințită de realitatea însăși, din moment ce absurdul și contradictoriul îi sunt constitutive și nu pot fi suprimate prin rezolvarea și dizolvarea lor în Absolut.

Confirmarea sinistră a acestei absurdități radicale și, drept urmare, a iraționalității realului este pentru Adorno acel coșmar colectiv care a fost Holocaustul, un eveniment care nu numai că a discreditat definitiv optimismul istoric hegelian, ci a făcut, în același timp, imposibilă continuarea conceperii culturii ca justificare a realității. Cultura, înțeleasă ca o cunoaștere absolută a Absolutului, ca legitimare a raționalității integrale a realului nu mai este posibilă, nu mai are sens, după Auschwitz.

Riscul totalitarismului nu se limitează însă la fascism și comunism. Sistemul burghez modern, bazat pe această formă de raționalitate, comportă riscuri foarte

grave, care sunt însă oculte de sistem. Pentru Adorno gândirea trebuie să redevină capabilă să se pună pe sine însăși sub semnul întrebării, să revină la puterea de a *gândi contra ei înseși*. Datoria filosofului este aceea cea de a deveni *conștiința critică* a acestei societăți.

Întreaga societate democratică modernă tinde să fie structurată ca sistem, ca ansamblu compus din foarte multe elemente care trebuie să se constituie ca un *întreg ordonat, integrat și funcțional*, în care tot ceea ce este periferic, inutil progresului, deviant în raport cu sistemul, este dezavuat, marginalizat și, la limită, eliminat.

Dar, într-o astfel de societate, și un om sau o întreagă categorie socială pot deveni marginale, inutile progresului, deviate în raport cu sistemul. Ele pot deveni astfel deoarece prin anumite trăsături ale lor nu sunt funcționale în cadrul sistemului: prin culoarea pielii sau prin etnie, pentru că ceva din personalitatea, opțiunile valorice sau stilul lor de viață le face inadapabile la servirea sistemului productiv (în calitate de producători sau de consumatori, are puțină importanță: pentru sistem sunt la fel de importanți și unii și ceilalți) sau, deoarece spiritul care le animă le îndeamnă la refuzul acestei societăți. Reziduul sistemului poate fi un om sau chiar o întreagă categorie de oameni. Nu înseamnă totalitarism acceptarea tuturor acestor eventualități?

Așa cum precizăm la începutul acestui paragraf, în pofida criticii severe pe care i-o face, Adorno îi datorează mult lui Hegel și dialecticii sale. Întreaga sa gândire este dialectică, în sensul că el înțelege datoria filosofului ca activitate de cercetare a ceea ce se ascunde în cutele raționalității; el concepe însă dialectica drept exercițiu de descoperire și de dezvăluire a celui adevăr care nu poate fi spus, deoarece determină criza adevărului oficial, pe care se bazează sistemul. Ca și Hegel, el concepe dialectica drept exercițiu al spiritului uman ce identifică și aduce la lumină contradicția implicată în viață și în gândire.

Însă ceea ce la Hegel era momentul *negativ* al demersului dialectic, contradicția de depășit, la Adorno devine un element de eliberare în raport cu exigența totalității, a dominației. Negativul, reziduul care nu se lasă integrat în sistem, trebuie pus în valoare, deoarece el reamintește constant omului că nu toate problemele pot fi rezolvate prin raționalizare. Planificarea este utilă numai atâta timp și în măsura în care necesitățile ce nu pot fi satisfăcute prin raționalizare sunt sustrate planificării.

Este, deci, necesară o *dialectică negativă*, adică un demers dialectic care să nu aibă ca finalitate depășirea momentului negativ într-o totalitate tot mai amplă, care subordonează și integrează totul. Rațiunea nu poate și nu trebuie să domine cu forța sa întreaga realitate. Ceva îi scapă în mod necesar. Rațiunii îi scapă oricum elementul afectiv al experienței, plăcerea sau durerea care însoțesc întotdeauna

reprezentările și trăirile noastre. Tentativa de determinare a categoriilor pure ale gândirii, de integrare a tuturor factorilor dialectici într-un sistem rațional, este destinată falimentului, deoarece anumite aspecte ale realității rezistă rațiunii. Gândirea nu poate fi niciodată gândire pură. Nu numai că nu este posibilă elaborarea unei gândiri epurate de orice element neconceptual, care să nu mai conțină în sine nici un fragment ireductibil la gândire (de exemplu, emoția, plăcerea și durerea, care nu se lasă niciodată reduse la concept), dar filosoful trebuie să se plaseze pe o altă pistă. El trebuie să lase ca elementul negativ, ireductibil la calculul pozitiv al sistemului dominat de rațiune, să trăiască și să acționeze, devenind element de eliberare. Negativul, ceea ce nu poate redus la calcul și planificare, se poate dovedi calea ce trebuie parcursă pentru salvarea libertății umane.

Să luăm cazul *esteticii*, căreia Adorno i-a consacrat numeroase lucrări și o considerabilă parte a activității sale intelectuale. Astfel, între 1928 și 1932, când era încă foarte tânăr, el a condus revista muzicală vieneză *Anbruch*. A realizat de-a lungul vieții analize estetice ample asupra creației avangardei muzicale (fiind printre primii teoreticieni ai muzicii lui A. Schönberg, A. Webern, A. Berg, I. Strawinski) și literare (propunând interpretări remarcabile ale creației lui Fr. Kafka, S. Beckett etc.). Teza centrală a esteticii lui Adorno este „legea formei”, conform căreia ceea ce contează cu adevărat în opera de artă este forma, deoarece prin ea conținuturile ideologice sunt, în același timp, afirmate și negate, dată fiind eterogenitatea artei în raport cu totalitatea social-istorică (sau „sistemul”), care, pe de o parte, se reflectă în ea, iar, pe de altă parte, se fragmentează și se descompune. Artă este, într-adevăr, oglinda lumii, dar este o oglindă spartă; iar adevărul artei este, cum spune Adorno, înfățișarea în materia formată a activității de descompunere a negativului și nu cea de promovare a noului, care, direct sau indirect, nu face decât să legitimeze existentul. Iar dacă „sistemul”, cum se întâmplă adesea, absoarbe și acele produse artistice create pentru a-l nega și le transformă în obiecte de consum, arta nu va putea decât să se convertească în propria sa negație; dar nu în sensul dispariției, al transformării sale în mijloc sau al „morții” sale preconizate de Hegel, prin care „rațiunea instrumentală” și-ar impune definitiv dominația sa, ci în sensul menținerii posibilității unei priviri lucide asupra lumii și exprimării, chiar dacă, în mod paradoxal, în forme mutilate, a „vieții ofensate”.

Deosebit de pertinente sunt și considerațiile lui Adorno asupra raporturilor dintre autonomia și heteronomia artei; departe de a se afla într-un antagonism polar, cele două dimensiuni ale artei sunt, în fond, complementare. Legătura artei cu realitatea nu înseamnă însă transfigurarea realității în artă în forme figurative, ci transformarea sa într-un factor în măsură să salveze și să înfățișeze tot ceea ce este negativ în raport cu sistemul. Autonomia artei nu poate fi concepută în afara heteronomiei ei; legătura artei cu societatea se manifestă prin opoziția sa radicală față de negativitatea din viața socială.

În artă, cu precădere în cea modernă, se exprimă insatisfacția individului față de societate, contradicția intimă care îl macină. Îndeosebi avangardele artistice ale secolului al XX-lea au erodat concepția clasică asupra frumuseții ca ordine, claritate, simetrie și armonie, ridicând dezordinea, ambiguitatea, asimetria și lipsa de armonie la rangul de instrumente de expresie a unei revolte împotriva existenței, împotriva lumii așa cum este ea. În arta avangardei există, deci, un moment negativ, un moment de eliberare care poate deveni fecund. E drept, nu se poate face revoluție numai cu ajutorul artei. Ea poate ține însă vie în om neliniștea libertății, conștiința faptului că insatisfacția lui în confruntarea cu existența nu este simptomul incapacității sale de a se adapta și integra ordonat în societate, ci expresia unei exigențe de diferențiere, de libertate individuală, care este negată de sistem.

Adorno concepe experiența estetică drept ultimul refugiu al subiectivității omului modern, serializat și aplatizat spiritual de organizarea totală și totalitară, de societatea masificată. El îi conferă artei un rol central de unic și ultim loc în care, în lumea contemporană, continuă să trăiască visul unui posibil viitor alternativ al acelei lumi care a produs Auschwitz-ul. Acest rol central al artei este atestat, înainte de teorie, de practica socială, în care criza dimensiunii estetice ca dimensiune specifică și inalienabilă a condiției umane, criza instituțiilor artistice (muzeul, teatrul, galeria de artă, sala de concerte, piața artei etc.), „industria culturală“, kitsch-ul generalizat etc. nu par a fi expresii ale morții artei, ci ale necesității conceperii și promovării unor practici artistice alternative în măsură să elibereze și să pună în valoare elementul negativ pe care sistemul îl respinge.

În noile modalități de expresie artistică promovate în mod deliberat șocant de avangardele secolului al XX-lea se exprimă ca valoare pozitivă ceea ce în viața constrânsă între limite strict programate este considerat a fi o valoare negativă: ființa diferită, ființa în contradicție cu sine însăși.

În această contradicție este închisă însăși viața omului. Este închisă viața care trebuie salvată.

10. Michel FOUCAULT (1926-1984)



10.1. Viața și opera

Michel Foucault s-a născut la Poitiers, în Franța, în anul 1926. Și-a făcut studiile la *École Normale Supérieure* din Paris, apoi și-a continuat activitatea de studiu și de cercetare în Germania, Polonia, Elveția etc.

A predat filosofia la Clermont-Ferrand, Tunis, Germania, Alger și la Paris, la Universitatea *Vincennes*. În 1970 a fost invitat să ocupe catedra de *Istoria sistemelor de gândire* la *Collège de France*. Foucault a murit la Paris în anul 1984.

Opera sa este deosebit de amplă și de variată tematic, incluzând domenii ca istoria, filosofia, psihanaliza, lingvistica etc. El a fost interesat îndeosebi de utilizarea în epoca modernă și contemporană a științei și a rațiunii ca instrumente ale puterii în diferite domenii, precum medicina și criminologia. Întrucât lucrările sale conțin o doză considerabilă de sadism și explorează îndeosebi mediile marginale, deviante și chiar declasate ale lumii moderne, s-a spus despre el că a înlocuit relația dintre *subiect* și *obiect* cu cea dintre *subiect* și *abject*. Viața personală a lui Foucault a reflectat în mod izbitor aceste preocupări, contribuind la moartea sa ca una dintre victimele celebre ale SIDA.

Foucault a fost un gânditor de mare notorietate și un autor de opere la modă. El s-a impus în peisajul dezbaterilor intelectuale contemporane drept „cel mai filosof” dintre reprezentanții structuralismului, orientare de gândire a secolului al XX-lea ce și-a propus să introducă rigoarea științifică în disciplinele socio-umane, care, prin tradiție, erau pronunțat descriptive. Lecțiile predate de Foucault la *Collège de France* – instituție de învățământ care permite accesul liber al publicului la activitățile didactice și nu prevede obligativitatea înscrierii la cursuri – s-au bucurat de un mare succes. Aceste cursuri, ca și un mare număr de studii, articole, eseuri, interviuri etc., au fost publicate postum în mai multe volume.

Foucault a scris un mare număr de opere, dintre care menționăm:

- *Istoria nebuniei în epoca clasică. Nebunie și nesăbuită* (1961);

- *Cuvintele și lucrurile. O arheologie a științelor umane* (1966);
- *Arheologia cunoașterii* (1969);
- *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii* (1975);
- *Istoria sexualității* (trei volume, 1976-1988: vol. 1: *Voința de a ști*; vol. 2: *Practicarea plăcerilor*; vol. 3: *Preocuparea de sine*);
- *A putea înseamnă a ști* (1980).
- *Anormalii: Cursuri ținute la Collège de France în perioada 1974-1975* (postum);
- *Hermeneutica subiectului: Cursuri la Collège de France în perioada 1981-1982* (postum);
- *Theatrum philosophicum: studii, eseuri, interviuri din perioada 1963-1984* (postum).

10.2. Structuralismul

Structuralismul este nu atât un curent filosofic, cât o *metodă de cercetare*, un *punct de vedere* care propune abordarea și studierea faptelor și fenomenelor realității din perspectivă *structurală*, utilizând în acest scop o serie de *modele*. El s-a constituit în Franța anilor '60 ai secolului al XX-lea, răspândindu-se apoi și în alte țări din Europa și în America. A fost considerat de unii „un panaceu universal”, iar de alții ca „un nume nou pentru lucruri vechi” și chiar ca o formă contemporană de obscurantism!

Cele mai semnificative rezultate ale structuralismului au fost obținute în așa-numitele științe socio-umane. Sintagma *științe socio-umane* sau *științe ale omului* desemnează acel ansamblu de discipline (ca antropologia, etnologia, lingvistica, psihologia, psihanaliza, economia, sociologia, critica literară și de artă etc.) care pe parcursul secolului al XX-lea (chiar dacă originile unora dintre ele sunt mult mai vechi și nu toate pot fi considerat „științe” în sensul consacrat al termenului) au încercat să elaboreze, să identifice, să aplice și să interpreteze în domeniile lor de cercetare o serie de metode, modele, conținuturi, relații și proprietăți prin abordări științifice (opuse abordărilor descriptive tradiționale filosofice, istorice, economice, morale sau religioase) ale omului și ale funcțiilor sale de comunicare, psihologice, sociale, economice, culturale etc. Spre deosebire de abordările tradiționale, în centrul acestor cercetări nu se mai află, deci, omul ca *subiect*, ci omul ca *obiect* psihologic, sociologic, antropologic, economic, lingvistic etc., ceea ce le imprimă o orientare pronunțat „*antiumanistă*”. Pentru preîntâmpinarea eventualelor ambiguități și reacții critice inadecvate, se impune precizarea sensului acestui „*antiumanism*”, care este unul dintre motivele fundamentale ale structuralismului.

Antropologul francez Claude Lévy-Strauss – una dintre personalitățile cele mai importante ale mișcării structuraliste – vorbește în acest sens despre „disoluția” omului, ba chiar despre „moartea” sa, prin care înțelege necesitatea redimensionării drastice a statutului ontologic tradițional al omului prin reintegrarea sa în același ordin al existențelor și fenomenelor naturale, din care o filosofie „umanistă” seculară l-a sustras pentru a-l înălța cu înfatuare pe un plan axiologic superior și privilegiat. Această „disoluție” a omului înseamnă, în fine, studierea sa și a creațiilor sale până la ultimele consecințe cu ajutorul acelorași principii și instrumente teoretice și metodologice cu care sunt studiate celelalte obiecte și fenomene naturale, adică utilizându-se exclusiv metodele și procedurile științei. Sărăcia achizițiilor teoretice semnificative ale disciplinelor socio-umane din ultimul secol în raport cu progresele spectaculoase ale științelor naturii s-ar datora, cu precădere, acestui „decupaj” ideologic artificial al omului și al problematicii sale din mediul lor natural.

Termenul *structuralism* derivă din *structură*, care etimologic provine din latinescul „*struere*”, ce are semnificația originară de „a construi în straturi”. Putem defini, deci, *structura* ca o construcție (concretă sau abstractă) alcătuită din diferite elemente legate între ele prin anumite relații care le organizează și conferă întregului o configurație unitară, *organică*.

Caracterul specific al oricărui model structural nu este determinat de elementele singulare care compun ansamblul respectiv; dimpotrivă, aceste elemente singulare nu pot fi înțelese adecvat la nivel individual, ci trebuie identificate și tratate numai în interiorul structurii căreia îi aparțin. Ceea ce prevalează într-o structură este ansamblul de relații ce o guvernează, care corelează și reglează părțile întregului. O structură nu este, deci, ceva static, ci este, dimpotrivă, un *ansamblu de transformări*, fiecare dintre ele îmbogățind și conservând structura respectivă, fără a depăși însă limitele sale funcționale și fără a face apel la elemente externe. Deși dinamică, structura include un ansamblu de „*invariante*”, care sunt tocmai relațiile din care ea este alcătuită, relații care se conservă ca atare (în acest sens ele sunt *invariante*) în limitele funcționale ale structurii respective. Orice structură își este autosuficientă și se autoreglează armonios, astfel încât nici un element al său nu poate fi modificat fără ca acest fapt să nu antreneze o modificare corespunzătoare a tuturor celorlalte elemente care o compun.

Structuralismul consideră că toate componentele unui anumit domeniu de cercetare (din aria antropologică, sociologică, psihologică, filosofică, filologică, economică, politică etc.) sunt corelate într-o anumită structură.

Pentru înțelegerea punctului de vedere structuralist asupra realității este instructiv să ne referim succint la disciplina care a anticipat și a inspirat constituirea mișcării structuraliste: *lingvistica structurală*. Fundamentală a fost, în acest sens, opera lingvistului elvețian Ferdinand de Saussure (1857-1913), care prin *Cursul*

de lingvistică generală, predat la Universitatea din Geneva între 1905 și 1911 și publicat postum de discipolii săi în 1916, a pus bazele lingvisticii structurale.

Mai întâi, Saussure a delimitat obiectul de studiu al propriei cercetări, distingând între *limbă* și *limbaj*. Conform concepției sale, lingvistica nu are ca obiect de studiu *limbajul*, adică de fenomenul lingvistic global, în sensul în care acesta este studiat din diferite puncte de vedere, de exemplu de fizică, fiziologie, psihologie etc. Ea trebuie să se ocupe numai de acea componentă esențială a limbajului care este *limba*, căreia îi va analiza trăsăturile specifice.

Pentru atingerea acestui obiectiv, Saussure a introdus primul mare cuplu terminologic caracteristic sistematizării teoretice pe care a inaugurat-o: distincția dintre *limbă* (langue) și *discurs* (parole). Pentru a-i înțelege semnificația teoretică majoră putem aprecia că, la modul cel mai general, *limbă* este sistemul de semne deținut de orice vorbitor care aparține unei anumite culturi, în timp ce *discursul* este folosirea efectivă a limbii, ansamblul actelor de comunicare efectuate de vorbitori. Această distincție poate fi sistematizată și explicitată prin următoarea schemă:

LIMBA	DISCURSUL
1. Este aspectul <i>soci</i> al al limbajului, fixat într-un anumit context cultural al uzului lingvistic.	1. Este aspectul <i>indiv</i> idual al limbajului, prin care vorbitorul individual își însușește și folosește limba.
2. Este aspectul <i>structu</i> ral al limbajului, constituit din prescripții de folosire, care sunt transmise și însușite de vorbitori fără variații semnificative.	2. Este aspectul <i>variabil</i> al limbajului, care constă în diversitatea folosirii acestei structuri de către diferiți vorbitori în diferite circumstanțe.
3. Este momentul <i>conven</i> țional al limbajului, constituit dintr-un cod de reguli și de structuri gramaticale prestabilite.	3. Este aspectul <i>creativ</i> al limbajului în care regulile prestabilite sunt utilizate în mod diferit de vorbitor pentru a-și exprima viziunea personală.

Saussure și-a concentrat în continuare interesul asupra *sistemului de semne*, care este limba.

*Semn*ul lingvistic este un ansamblu unitar al *semnificantului* (adică al materialului, fonic sau grafic, cu ajutorul căruia ne adresăm altor persoane pentru a le face să înțeleagă ceea ce dorim să le comunicăm, material care reprezintă *codul lingvistic* pe care cei care comunică în aceeași limbă îl dețin în comun) și *semnificatului* (conținutul mesajului pe care dorim să-l comunicăm celorlalți).

Apoi, semnele intră, la rândul lor, în anumite relații unele cu altele și, prin intermediul secvențelor constituite după anumite *reguli*, dau naștere proceselor efective de comunicare. Această realitate este *limba*, care poate fi definită ca acel ansamblu de reguli, de termeni și de convenții lingvistice comune tuturor vorbitorilor dintr-o anumită cultură într-o epocă determinată.

Saussure îi recunoaște, deci, limbii o anumită *organizare structurală*, care variază de la caz la caz. Faptul că limba are o organizare specifică este o teză foarte veche. Noutatea introdusă de Saussure constă în noua metodă de cercetare a limbii pe care el a elaborat-o: evidențierea prevalenței organizării asupra elementelor constitutive și prezența implicită a organizării mai complexe în organizarea mai simplă. Pentru Saussure, sistemul lingvistic nu este constituit prin reunirea unor elemente independente preexistente; nu este vorba despre ordonarea unui conglomerat de elemente preexistente aflate în dezordine, despre simpla asamblare a pieselor unui joc de puzzle. Cercetarea elementelor și a întregului constituie o singură problemă.

Metoda structurală elaborată de lingviști pe baza cercetărilor lui Saussure a fost extinsă apoi progresiv într-un mare număr de domenii de cercetare, îndeosebi socio-umane. Astfel, în anul 1949 antropologul francez Claude Lévy-Strauss a publicat *Structurile elementare ale înrudirii*, iar în 1958 *Antropologia structurală*, două lucrări fundamentale pentru istoria structuralismului. Teza sa esențială este că o serie de tipuri structurale, poate în număr finit și precis identificabile, este constitutivă „spiritului uman”. Atât activitatea de producție simbolică (creația de mituri, legende, povestiri etc.), cât și un întreg ansamblu de relații și obiceiuri socio-culturale sunt reglate de sisteme structurale în a căror varietate este posibilă identificarea constantelor de constituire și funcționare, care, după Lévy-Strauss, sunt specifice, chiar dacă în mod inconștient, gândirii umane și sunt, deci, comune atât „primitivilor”, cât și „oamenilor civilizați”.

Lévy-Strauss a întreprins ample cercetări empirice de antropologie structurală pe așa-numitele populații „primitive”, îndeosebi asupra relațiilor de înrudire caracteristice diferitelor societăți; a demonstrat apoi că finalitatea profundă a structurilor după care „primitivii” își instituie relațiile lor de înrudire este evitarea izolării și închiderii în ele însele a clanurilor familiale. Această finalitate impune tuturor clanurilor să instituie relații matrimoniale astfel încât fiecare familie să fie determinată să schimbe propriile femei cu cele ale altor familii. Într-o economie extrem de săracă, așa cum este cea a comunităților primitive, este absolut indispensabil ca anumite reguli foarte precise să impună diferitelor clanuri relații de înrudire – adică de nebeligeranță –, de solidaritate și de colaborare. Încălcarea acestor reguli și, deci, ruperea acestor legături, ar izola diferitele clanuri și le-ar face în scurt timp vulnerabile (datorită penuriei cronice de mijloace de subsistență),

ceea ce ar putea conduce, așa cum s-a întâmplat uneori, la extincția progresivă a unor întregi populații. Datorită existenței și acțiunii unor astfel de „structuri”, și nu din considerente religioase, biologice sau morale, la aproape toate populațiile primitive este în vigoare interdicția relațiilor sexuale incestuoase, deoarece acestea ar determina, evident, suprimarea raporturilor „deschise” între membri diferitelor familii. Considerentele religioase, biologice sau morale sunt numai mijloace simbolice de impunere a unor astfel de raporturi.

Aplicațiile metodologiilor structurale au fost extinse apoi spre alte domenii: Jacques Lacan (1901-1981), faimos psihianalist francez, a orientat cercetarea freudiană în direcții noi, propunând o aplicație de mare amplitudine și complexitate a structuralismului în psihianaliză; Louis Althusser (1918-1990), filosof francez, a propus o relectură a textelor marxiste dintr-o perspectivă „antiumanistă”, adică structuralistă și nu ideologică; Pierre Francastel (1900-1970), istoric al artelor și estetician francez, a realizat subtile analize structurale ale operelor de artă etc.

Mișcarea structuralistă nu este întemeiată pe o *doctrină*, cel puțin nu pe o doctrină specifică; ea propune, mai degrabă, o metodologie care a avut o amplă difuziune în diferite domenii și a fost preluată și dezvoltată în variate direcții. Din acest motiv este dificil de identificat un numitor comun teoretic care să-i definească drept structuraliști pe cercetătorii din diferite discipline, care, într-un fel sau altul, au aplicat astfel de modele. Adeseori, cercetătorii înșiși au refuzat „eticheta” de structuraliști, iar acest fapt nu este de natură să ușureze înțelegerea mișcării structuraliste în complexitatea sa.

În domeniul strict filosofic, personalitatea cea mai interesantă a structuralismului este, cum precizam și în introducerea acestui paragraf, cea a lui Michel Foucault, care concepe cercetarea cunoașterii – adică a istoriei culturale a umanității – ca pe o veritabilă *arheologie structurală*. El consideră că istoria ca proces continuu, ca proces caracterizat prin sens și finalitate, așa cum a fost concepută de o străveche și ilustră tradiție filosofică și istorică occidentală, pur și simplu nu există. Abordată din perspectivă structuralistă, istoria se caracterizează prin *discontinuitate*, prin *fracturi* periodice bruște. Foucault cercetează îndeosebi structurile „subterane” care acționează în desfășurarea istoriei. El întrebuințează termenul *episteme* (gr. „știință”, opusă „opinie”, *doxa*) pentru a denumi acele categorii mentale, acele sisteme de concepte și de valori pe baza cărora fiecare epocă își configurează identitatea și își făurește producțiile culturale. De exemplu, Foucault studiază enunțurile lingvistice caracteristice, „discursurile” specifice diferitelor epoci și culturi, le clasifică și le interpretează, identificând ansambluri omogene, formațiuni de discurs diferențiate, în cadrul cărora pot fi individualizate diversele tipuri de *episteme*, diferitele structuri fundamentale pe baza cărora sunt elaborate discursurile respective.

Foucault susține și argumentează – invocând o factologie impresionantă, dar adesea interpretată tendențios – că între Renaștere și epoca noastră s-ar fi succedat trei astfel de episteme. Astfel, epistema Renașterii ar fi fost reglată de „legea asemănării”, care a impus ca limbajul să facă parte din lume, cuvintele fiind considerate ca o specie aparte de lucruri. Simbolul acestei episteme, care a durat până la sfârșitul secolului al XVI-lea, ar fi sfera.

Cea de-a doua epistemă ar fi cea caracteristică epocii clasice, adică secolului al XVII-lea, în care s-ar fi instituit o adevărată prăpastie între cuvinte și lucruri, adică limbajele ar fi dublat lumea. Simbolul epistemei clasice ar fi tabloul, reprezentarea spațială în două dimensiuni.

În fine, epistema secolului al XIX-lea, care domină și în prezent, s-ar întemeia pe „analogie” și „succesiune”, putând fi simbolizată printr-un triedru: una dintre dimensiunile sale ar fi reprezentată de filosofie, cea de-a doua de matematică și fizică, iar cea de-a treia ar fi alcătuită din științele empirice (economie, biologie, lingvistică etc.).

10.3. Există un sens al istoriei?

Michel Foucault consideră că există două planuri diferite în care istoria trecută afectează prezentul: planul *faptelor* și cel al *reprezentării* pe care omul și-o formează despre ele în conștiința sa.

Fără îndoială că prezentul depinde, într-un anumit mod și într-un anumit grad (difícil de determinat cu precizie), de cursul evenimentelor, de faptele trecutului; dacă dorim să înțelegem rațiunile unui eveniment prezent, o cercetare istorică ne va furniza multe informații utile.

Este însă tot atât de adevărat și faptul că, fără cercetarea continuă pe care omul o efectuează asupra trecutului său, o parte importantă a acestuia s-ar pierde și n-ar mai acționa asupra prezentului. Deci, istoria, dacă în parte este produsul evoluției societății și a omului în timp, în parte este produsul acțiunii conștiinței.

Mai mult decât atât: întorcându-se spre trecutul său, omul efectuează o adevărată operă de selecție, reținând și valorizând dintre evenimentele trecutului cu precădere pe cele pe care le consideră utile prezentului său. Într-un fel, omul reconstruiește continuu istoria, rescrie trecutul pentru a-și afla în el propria identitate, propriile rădăcini și justificări.

Filosofia istoriei meditează asupra a ceea ce se întâmplă în istorie, asupra desfășurării evenimentelor și, în același timp, asupra faptului că în ea omul este, deopotrivă, actor și spectator. Faptele se întâmplă și, pentru om, închis în limitele sale spațio-temporale, ele sunt ceva obiectiv, ceva dat, fie că este vorba despre

evenimente naturale, fie că ele sunt produsul complexelor procese în care omul are o responsabilitate: prima situație poate fi exemplificată cu un cutremur, iar cea de-a doua cu un război. Dar evenimentele istorice, tocmai, deoarece sunt istorice, sunt în sine produsul acțiunii anumitor oameni. Fiecare individ trăiește în interiorul unei situații și o percepe ca pe ceva obiectiv, dar, oricât de marginală ar fi poziția sa, el îndeplinește un anumit rol în acest context. Problema fundamentală a filosofiei istoriei este, deci, cea de a înțelege dacă evoluția istorică în complexitatea sa este guvernată de *legi obiective* – cum au susținut, de exemplu, Vico, Hegel sau Marx – pe care omul le poate descoperi și defini cu claritate rațională. Revenirea continuă a omului la trecut pentru a-l înțelege și a-l utiliza pentru atingerea și legitimarea scopurilor prezentului este, în caz că există o *devenire istorică obiectivă*, expresia strădaniei, caracteristice omului, de înțelegere a realității. Așa cum geologul „citește” istoria planetei Pământ în stratificarea rocilor, tot astfel filosoful istoriei trebuie să înțeleagă realitatea umană ca produsul stratificat al diferitelor epoci care s-au succedat în timp. La fel cum geologul recurge la alte discipline (fizica, chimia, biologia etc.) pentru interpretarea stratificării rocilor, tot astfel filosoful istoriei trebuie să apeleze la o serie de discipline specifice (filologia, lingvistica, sociologia, psihologia, economia etc.) în efortul de înțelegere a ceea ce s-a întâmplat în societate.

Deoarece orice *filosofie a istoriei* se întemeiază pe presupuziția că există un *curs al lumii* independent de om, că în *natura lucrurilor* există un *sens*, ea implică adeviziunea explicită sau implicită la un anumit model metafizic de interpretare a realității în ansamblul său ori la unul „științific”, care are pretenția să ofere o explicație riguroasă a diferitelor domenii ale existenței.

Este legitimă o astfel de perspectivă? Istoria filosofiei secolului al XX-lea nu pare a avea anumite trăsături unitare în nici o țară occidentală, dar este foarte răspândită convingerea că o metafizică asemănătoare celei a marilor sisteme ale trecutului nu ar mai fi posibilă. Această convingere, exprimată mai mult ca îndoială, ca circumspecție sau ca demers critic decât ca afirmație pozitivă, s-a consolidat în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Dacă, de exemplu, se aplică schemei filosofiei istoriei noțiunea existențialistă de *libertate* (de pildă, cea elaborată de Sartre), se va constata că insistența acestei orientări filosofice asupra importanței excepționale a responsabilității individuale în acțiunea umană face imposibilă decelarea unui curs obiectiv al istoriei. Dacă istoria este, în fond, istoria omului, există cu certitudine și multiple rațiuni obiective ale unei anumite evoluții și chiar puternice condiționări asupra persoanelor, care trebuie să țină cont în acțiunea lor de anumite situații, conjuncturi și posibilități; totodată, seria respectivă de evenimente, în măsura în care este produsul unei multiplicități de alegeri individuale *libere*, a căror responsabilitate ultimă o va avea fiecare persoană, nu poate fi expresia nici unui plan. *Cursul lumii* nu este,

deci, pur *obiectiv*, ci este rezultatul asocierii cauzelor naturale obiective și alegerilor subiective libere.

Sensul istoriei nu poate fi înțeles ca un traseu dat. De exemplu, ideea de progres, pe care se întemeiază spiritul lumii moderne și contemporane, nu rezistă confruntării cu faptele istorice. Dacă ar rezista, cum am putea evalua progresul realizat de cei care au fost uciși de bomba atomică? Un astfel de eveniment nu a fost un „accident de traseu“, cum poate fi un defect la o centrală atomică. Cineva a dorit – *a ales* – să lanseze acea bombă. Desigur, diferitele ideologii pot găsi întotdeauna explicații pe care le consideră infailibile; în cazul ideii de progres, ele vor susține, de exemplu, că acesta este doar o tendință, că el se manifestă doar ca medie statistică a manifestărilor individuale etc. Acestea nu sunt, din perspectiva structuralismului lui Foucault, decât paliative.

Și pentru Foucault – ca pentru întregul structuralism – nu se poate vorbi, deci, despre un sens al istoriei. Rațiunile invocate de el pentru respingerea sensului istoriei sunt însă diferite de cele propuse de existențialism, care a insistat asupra libertății și responsabilității individuale.

Foucault este convins că toate categoriile fundamentale ale gândirii moderne – adică ale acelei gândiri care se întinde de la iluminism până la filosofii secolului al XX-lea – ar fi și ele rezultatul unei stratificări istorice și că pentru a le înțelege ar fi necesară o operă de analiză istorică riguroasă, ceva asemănător unei excavații *arheologice*, care ar permite, urcând în timp, descrierea etapelor traseului parcurs de umanitate, de care indivizii au fost numai în parte conștienți.

Printre aceste categorii fundamentale ale gândirii moderne repudiate de Foucault ca neoperaționale un loc important revine ideii *istoriei ca progres*, ca mișcare ordonată, înzestrată cu sens ascendent; este respinsă, de asemenea, concepția asupra *subiectului uman* dotat cu deplină libertate și responsabilitate, *stăpân al naturii* prin intermediul tehnicii; ca și concepția asupra *omului și a culturii*, *ca suverane* raportat la curgerea lucrurilor; a superiorității domeniului *spiritului* în raport cu cel al *materiei* etc.

Filosofia este pentru Foucault strădania de revenire la cercetarea fundamentelor cunoașterii omului, deoarece prin intermediul conștiinței sale omul și-a creat o reprezentare despre sine însuși în realitate și s-a interpretat ca stăpân al naturii, antrenat într-o mișcare istorică orientată ascendent. Această falsă conștiință de sine a omului este cea care se impune să fie reconsiderată drastic. Ce anume se ascunde în spatele lucidei, raționalei viziuni pe care omul modern și-a făurit-o despre sine însuși? Cum s-a format ea? Pentru a răspunde acestor întrebări este necesară cercetarea straturilor decantate în istorie și în conștiință; deoarece este vorba despre readucerea la lumină a unei cunoașteri obscure și despre demistificarea unei false conștiințe care s-a edificat stratificat, Foucault vorbește despre munca filosofului ca despre o *veritabilă arheologie a cunoașterii*.

10.4. Rațiune, nebunie, istorie

Într-o carte cu mare impact, *Istoria nebuliei în epoca clasică* (1961), Foucault analizează modul în care omul modern și-a fâurit imaginea de sine ca ființă rațională, stăpână a naturii prin intermediul științei și tehnologiei. Pentru a-și atinge obiectivul, gânditorul francez alege să studieze *nebulia* sau, mai exact, modul în care din epoca umaniștilor până astăzi mentalitatea occidentală a tratat fenomenul devianței psihice, adică acel fenomen care determină criza profundă a modelului biruitor al raționalității moderne – raționalitatea „carteziană” a *cogito*-ului. Prin intermediul unor analize minuțioase și fascinante, Foucault evidențiază faptul că subiectul – este vorba, evident, despre subiectul cartezian care are drept facultate definitorie gândirea – se poate autoreprezenta ca fundament al devenirii istorice și al cunoașterii numai dacă respinge ca anomalie „devianța” psihică, adică toate acele manifestări umane care nu pot fi conciliate cu el. Dacă Evul Mediu considerase nebulia mai degrabă ca un har divin, în lumea modernă ea este stigmatizată ca adevărat „pericol public”. Istoria nebuliei este, deci, interpretată de Foucault ca istorie a tentativelor reușite de *refulare* (în sensul psihanalitic al termenului) a anumitor manifestări ale omului pentru ca altele să se poată exprima în puritatea lor. Civilizația occidentală modernă este, deci, expresia unui amplu și sistematic proces de extirpare a unor întregi zone ale raționalității, sensibilității, comportamentului, a unor realități psihice profunde, incriminate ca deviate.

Ceea ce omul modern repudiază prin *nebulie* ascunde însă în sine o mare bogăție spirituală: dacă este studiată dintr-un punct de vedere nederivat din cultura raționalistă modernă învingătoare, ea evidențiază aspecte extrem de interesante ale personalității umane, aspecte care ar fi putut îmbogăți omul dacă n-ar fi fost refulate. Ele aparțin naturii umane, dacă mai este posibil să se vorbească despre natura umană ca despre ceva pur (așa cum se vorbește despre natura unui lucru în existența sa materială obiectivă). Nu este oare omul produsul propriei sale reprezentări despre sine? Nu este oare el în istoria sa modernă doar ceea ce el însuși se reprezintă? Filosofia trebuie să-și propună ca obiectiv prioritar evidențierea a ceea ce se ascunde în spatele raționalității învingătoare, întrucât există riscul ca raționalitatea pură, deoarece s-a născut dintr-o refulare, să sfârșască prin a-l conduce pe om la distrugerea omului însuși. Ideea de progres, de exemplu, deoarece s-a născut dintr-o refulare sistematică a tot ceea ce nu poate fi conciliat cu ea, riscă să scindeze omul, dezvoltând hipertrofic anumite aspecte ale personalității sale și lăsându-le să se usuce pe altele. În acest mod riscăm să obținem la apogeul progresului, ca maxim succes, desfigurarea omului, poate chiar dispariția sa.

În deplin acord cu mișcarea structuralistă, Foucault nu concepe istoria nici ca traseu obiectiv prestabilit, identificabil în termeni riguroși raționali – așa cum o

consideră istoricii și o mare parte a filosofilor raționaliști ai epocii moderne – nici ca produs al activității umane conștiente, responsabile și libere, cum o consideră, de exemplu, existențialistii. Nu omul este făuritorul istoriei. Gândirea lui Foucault se plasează, astfel, într-o opoziție netă față de cea existențialistă.

Analizele istorice întreprinse în lucrările sale identifică dinamici sociale independente de opțiunile și de creativitatea indivizilor. Mai precis, Foucault pune în evidență faptul că procesele istorice nu sunt lineare, continue, ci sunt delimitate de *linii de fractură*. Acțiunea conștientă a omului, așa cum poate fi reconstituită din documentele diferitelor epoci istorice, se dovedește a fi foarte puțin liberă. În realitate, ea rezultă din *structuri* determinate, care domină pentru o anumită perioadă de timp, pentru ca apoi să cedeze locul altor structuri, deoarece ele sunt delimitate de linii de fractură.

Să urmărim succint, de exemplu, demersul propus de Foucault în lucrarea sa *Cuvintele și lucrurile* (1966), în care este examinat modul în care oamenii concep raporturile dintre *cuvinte* și *lucruri*. Până în epoca Renașterii, în lumea occidentală cuvintele corespundeau nemijlocit lucrurilor: ele aveau aceeași realitate ca cea a lucrurilor pe care le semnificau, *semnul* coincidea nemijlocit cu *semnificatul*. Astfel, moneda avea ea însăși o valoare economică reală, însemnul valoric gravat pe ea corespunzând acestei valori, iar aceasta îi era intrinsecă: ea varia în funcție de natura și greutatea metalului din care era confecționată. Între secolele al XVIII-lea și al XIX-lea s-a instituit însă o fractură între cuvinte și lucruri, s-a născut un sistem de semne independente. Cuvintele au încetat să mai fie considerate aida lucrurilor, devenind independente în raport cu ele. Ce s-a întâmplat cu moneda? Valoarea ei de circulație nu mai este determinată de valoarea sa intrinsecă, ci numai de autoritatea care a emis-o. Aceasta din urmă este cea care impune cât valorează ea.

Oamenii nu sunt conștienți de faptul că acționează pe baza anumitor episteme, a unor *structuri epistemologice* (adică pe baza anumitor modele ale cunoașterii) caracteristice epocii lor. Ei consideră că este firesc să existe un anumit raport între cuvinte și lucruri și se simt liberi să acționeze în modul în care acționează în contextul în care acționează. Dar realitatea *conștientă* ascunde anumite *forțe inconștiente*, și tocmai acestea sunt cele care determină fie structurile epistemologice respective, fie fracturile care se produc la un moment dat.

Este capabil filosoful să traseze o „hartă” a structurilor inconștiente care determină devenirea istorică? Foucault răspunde că o astfel de „hartă” poate fi numai descrisă, așa cum geograful descrie prin hărțile pe care le întocmește realitatea fizică și umană a unei țări. O „hartă” similară elaborată de filosof nu poate fi însă interpretată. Ceea ce se ascunde în spatele semnelor – conștiente și inconștiente – ale istoriei nu îi este dat omului să știe. Filosofia are întotdeauna de-a face cu aparențe și cu jocuri de aparențe. În spatele unei aparențe – de exemplu, acțiunea

conștiință a oamenilor – se află o realitate subterană: structurile inconștiente care acționează în societate, dar și acestea i se prezintă cercetătorului ca trăsături ale unei alte aparențe. Și ele trimit, deci, la o semnificație care rămâne, cel puțin în parte, ascunsă și care nu va putea fi dezvăluită integral niciodată.

Tot ceea ce poate face filosoful este să încerce să descrie ceea ce este ascuns, aducând, în măsura în care este posibil, aparențele inconștiente la lumina conștiinței. Dincolo de această limită el nu poate însă trece.

BIBLIOGRAFIE

Traduceri în limba română ale operelor filosofilor prezențați

1. Henri BERGSON

- *Materie și memorie*; traducere de Cora Chiriac, Iași, Editura Polirom, 1996, colecția Plural.
- *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*; traducere de Diana Morărașu, Iași, Editura Institutul European, 1992.
- *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*; traducere de Mihnea Columbeanu, București, Editura Antet, 1999.
- *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*; traducere de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992. Colecția Athenaeum.
- *Teoria răsului*; traducere de Silviu Lupașcu; Studiu introductiv de Ștefan Afloroaei, Iași, Institutul European, 1998. Ediția a 2-a. Colecția Eseuri de ieri și de azi.
- *Gândirea și mișcarea: eseuri și conferințe*; traducere de Gheorghe Ilinca, Iași, Editura Polirom, 1995. Colecția Plural.
- *Râsul : Eseu despre semnificația comicului*; traducere de Mioara Dugneanu, București, Editura Universal Dalsi, 1997.
- *Introducere în metafizică*; traducere și prefață de Diana Morărașu, Iași, Editura Institutul European, 1998. Colecția Eseuri de ieri și de azi.
- *Evoluția creatoare*; traducere și studiu introductiv de Vasile Sporic, Iași, Editura Institutul European, 1998. Colecția Eseuri de ieri și de azi.
- *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*; Traducere de Doina Morărașu; Studiu introductiv de Anton Adămuț, Iași, Institutul European, 1998, Ediția a 2-a. Colecția Eseuri de ieri și de azi.
- *Energia spirituală*; traducere și postfață de Bogdan Ghiu, București, Editura Meridiane, 2002. Colecția Major.
- *Energia spirituală*; traducere de Vasile N. Morar și Filon Morar, București, Editura Antet, 1994, Seria Filosofie.

- *Cele două surse ale moralei și religiei*; traducere și studiu introductiv Diana Morărașu, Iași, Editura Institutul European, 1992.
- *Cele două surse ale moralei și religiei*; traducere și studiu introductiv de Diana Morărașu, Iași, Editura Institutul European, ediția a 2-a, 1998.
- *Gândirea și mișcarea*; traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Editura Polirom, 1995. Colecția Plural.

2. John DEWEY

- *Fundamente pentru o știință a educației*; traducere de Viorel Nicolescu, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1992. Colecția Pedagogia secolului XX.
- *Democrație și educație : O introducere în filosofia educației*; traducere de Rodica Mosinschi; prefață de Nicolae Săcăliș și Viorel Nicolescu, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1972.
- *Școala și copilul*; traducere după L.S. Pidoux de I. G. Marinescu; Câmpulung, Tipografia și Librăria Gh. N. Vlădescu, 1914.
- *Trei scrieri despre educație : Copilul și curriculum-ul; Școala și societatea; Experiență și educație*; studiu introductiv, note, comentarii și bibliografie critică de Viorel Nicolescu; traducere de Ioana Herseni, Viorel Nicolescu, Octavian Oprică, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1977.

3. Edmund HUSSERL

- *Conferințe pariziene și alte scrieri filosofice*; traducere de Alexandru Boboc, București, Editura Paideia, 1999. Colecția Studii și eseuri.
- *Scrieri filosofice alese*; ediție, traducere, prefață, note și comentarii de Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1993.
- *Filosofia ca știință riguroasă*; traducere, postfață, note și comentarii de Alexandru Boboc, București, Editura Paideia, 1994. Seria Cărților de seamă.
- *Meditații carteziene : o introducere în fenomenologie*; traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, București, Editura Humanitas, 1994. Colecția Paradigme.
- *Criza umanității europene și filosofia*; traducere, note și comentarii de Alexandru Boboc, București, Editura Paideia, 1997. Colecția Studii și eseuri.
- *Ideea de fenomenologie și alte scrieri filosofice*; ediție, traducere, note, comentarii și postfață de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2002.

- *Despre logica semnelor (Semiotica)*; traducere de Alexandru Boboc; notă introductivă de Alexandru Boboc, *Revista de filosofie*, nr. 5-6, septembrie-decembrie, 1991.

4. Martin HEIDEGGER

- *Originea operei de artă*; traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu; studiu introductiv de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 1995. Colecția Paradigme.
- *Principiul identității*; traducere și note de Dan-Ovidiu Totescu, București, Editura Crater, 1991.
- *Repere pe drumul gândirii*; traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988.
- *Originea operei de artă*; traducere și note de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu; studiu introductiv de Constantin Noica, București, Editura Univers, 1982.
- *Ființă și timp*; traducere de Dorin Tilinca, Mircea Arman; consultant științific Mircea Arman; cuvânt înainte Octavian Vuia, București, Jurnalul literar, 1994.
- *Introducere în metafizică*; traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Humanitas, 1999. Colecția Paradigme.
- *Timpul imaginii lumii*; traducere, studii introductive și adnotări de Andrei Timotin, București, Editura Paideia, 1998. Seria Cărților de seamă.
- *Parmenide*; traducere de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București, Editura Humanitas, 2001. Seria Heidegger.
- *Fiire și timp*; traducere de Dorin Gabriel Tilinca; prefață Mircea Arman, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2001.
- *Ființă și timp*; traducere de Cătălin Cioabă și Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas, 2003.
- *Timp și ființă*; traducere de Dorin Tilinca și Mircea Arman, studiu introductiv de Radu Enescu, București, Editura Jurnalul literar, 1995. Seria Symposion.
- *Prolegomene la istoria conceptului de timp*; traducere de Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2005.
- *Metafizica lui Nietzsche*; traducere de Ionel Zamfir și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2005.
- *Caracterul de limb al poeziei*; traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, în *Secolul 20*, nr. 358-359-360, nr. 1-3, București, 1995, p. 32-45.
- *Cum ajungem să spunem ceea ce avem de spus?*; traducere de Bogdan Mincă, în *Ideii în dialog*, vol. 2, nr. 1, ianuarie 2005, p. 29-30.

- *Despre gândirea și vorbirea nonobiective*; în *Secolul 20*, nr. 1-2-3, 1988, p. 177-182.
- *Hölderlin și esența poeziei*; traducere de Horia Stamatu, în *Jurnalul literar*, vol. 13, nr. 5-10, martie-aprilie-mai 2002, p. 19-20.

5. Hans Georg GADAMER

- *Elogiul teoriei; Moștenirea Europei*; traducere de Octavian Nicolae și Val. Panaitescu; Cuvânt înainte de Ștefan Afloroaiei, Iași, Editura Polirom, 1999. Seria Plural M.
- *Heidegger și grecii*; traducere și comentarii de Vasile Voia; Addenda: *Walter Biemel despre Heidegger*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999. Colecția Filosofie extrem contemporană.
- *Actualitatea frumosului*; traducere de Val. Panaitescu, Iași, Editura Polirom, 2000. Seria Plural M.
- *Adevăr și metodă*; traducere de Gabriel Vercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, București, Editura Teora, 2001.
- *Platon. Limba și logosul*; în *Secolul 20*, nr. 325-327, 1988, p. 191-198.
- *Despre Heidegger*; traducere de Ion Voicu, Iași, în *Dialog*, vol. 8, nr. 119, iulie 1987, p. 8.
- *Hermeneutica – filosofie practică*; traducere de Virgil Drăghici, în *Vatra*, nr. 4, vol. 23, apr. 1993, pp. 17, 18, Târgu-Mureș.

6. Ludwig WITTGENSTEIN

- *Caietul albastru*; traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu; notă introductivă de Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 1993.
- *Însemnări postume 1914-1951*; traducere de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, București, Editura Humanitas, 1995. Seria Filosofie.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*; traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta; note de Mircea Dumitru, București Editura Humanitas, 2001. Seria Paradigme.
- *Cercetări filozofice*; traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu; notă istorică de Mircea Flonta; studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, București, Editura Humanitas, 2004. Seria Paradigme.
- *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*; traducere din limba engleză de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu;

- introducere de Adrian-Paul Iliescu, București, Editura Humanitas, 2005. Filozofie. Colecția Phi. Marile cărți mici ale gândirii universale.
- *Despre certitudine*; traducere de Ion Giurgea în colaborare cu Mircea Flonta; notă introductivă de Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 2005. Filozofie. Colecția Phi. Marile cărți mici ale gândirii universale.
- *Însemnări postume 1914-1951*; traducere din limba engleză de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, București, Editura Humanitas, 2005. Ediția a 2-a. Filozofie. Colecția Phi. Marile cărți mici ale gândirii universale.
- *O conferință despre etică*; traducere de Cătălin Partenie, în *Secolul 20*, nr. 1-3, vol. 382-384, 1997, p. 84-92.

7. Karl Raimund POPPER

- *Logica cercetării*; studiu introductiv și note de Mircea Flonta; traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tiving, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- *Cunoașterea și problema raportului corp-minte: o pledoarie pentru interacționism*; traducere din limba engleză de Florin Lobonț; control științific Mihail-Radu Solcan, București, Editura Trei, 1997.
- *Mizeria istoricismului*; traducere de Dan Suciu, Adela Zamfir, București, Editura All, 1998. Colecția Filosofie-Politică.
- POPPER, Karl Raimund; LORENZ, Konrad, *Vitorul este deschis: o discuție la gura sobei*; traducere de Simona Lobonț, Florin Lobonț, București, Editura Trei, 1997. Colecția Filosofie.
- *Lección acestui secol / Karl R. Popper*; introducere de Giancarlo Bosetti; traducere din limba italiană de Florin Dumitrescu, București, Editura Nemira, 1998. Colecția Societatea politică.
- *În căutarea unei lumi mai bune : conferințe și eseuri din trei decenii*; traducere de Anca Rădulescu, București, Editura Humanitas, 1998. Colecția Societatea civilă.
- *Filosofie socială și filosofia științei*; antologie editată de David Miller; traducere din limba engleză de Alexandra Stănciu, Brîndușa Palade, Gheorghe Flonta, București, Editura Trei, 2000. Colecția Filosofie.
- *Mitul contextului*; traducere din limba engleză de Florin Lobonț și Claudiu Mesaroș, București, Trei, 1998. Colecția Filosofie.
- *Societatea deschisă și dușmanii ei : volumul 1: Vraja lui Platon; volumul 2: Epoca marilor profetii: Hegel și Marx*; traducere de Drăgan Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1993.
- *Conjecturi și infirmări*; traducere de Constantin Stoenescu, Drăgan Stoianovici și Florin Lobonț.

- *Creșterea cunoașterii științifice*; București, Editura Trei, 2002. Seria Filosofie.
- *Epistemologia fără subiect cunoscător*, în vol. *Epistemologie. Orientări contemporane*, selecția textelor, traducere, comentarii și bibliografie de dr. Ilie Părvu, București, Editura politică, 1974, p. 69-120.
- *Despre așa-numitele surse ale cunoașterii umane*; traducere de Anca Rădulescu, în *Secolul 20*, nr. 382-384, 1997, p. 93-99.
- *Epoca marilor profetii : Hegel și Marx*; București, Editura Humanitas, 2005.

8. Jean-Paul SARTRE

- *Existență și adevăr*; text stabilit și adnotat de Arlette Elkaim-Sartre; traducere de Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2000. Colecția Biblioteca Polirom.
- *Ființa și neantul : eseu de ontologie fenomenologică*; ediție revizuită și index de Arlette Elkaim-Sartre; traducere de Adriana Neacșu, Pitești, Paralela 45, 2004. Colecția Biblioteca de filozofie.
- *Psihologia emoției*; traducere de Leonard Gavrilu, București, Editura IRI, 1997. Seria Mica bibliotecă de psihologie.
- *Existențialismul este un umanism*; traducere de Veronica Stir, București, Editura George Coșbuc, 1994.

9. Theodor Wisengrund ADORNO

- *Minima moralia : Reflecții dintr-o viață mutilată*; traducere și postfață de Andrei Corbea, București, Editura Univers, 1999. Colecția Sinteze.
- *Teoria estetică*; traducere din limba germană de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble, Cornelia Eșianu; coordonare, revizie și postfață de Andrei Corbea, Pitești, Editura Paralela 45, 2005. Colecția Studii socio-umane.

10. Michel FOUCAULT

- *A supraveghea și a pedepsi : nașterea închisorii*; traducere și note de Bogdan Ghiu; prefață de Sorin Antohi, București, Humanitas, 1997.
- *Cuvintele și lucrurile. O arheologie a științelor umane*; traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu; studiu introductiv Mircea Martin, București, 1996.
- *Istoria nebuniei în epoca clasică*; traducere de Mircea Vasilescu, București, Editura Humanitas, 1996.
- *Istoria sexualității*; traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995.

- *Istoria sexualității*; vol. 1: *Voința de a ști*; vol. 2: *Practicarea plăcerilor*; vol. 3: *Preocuparea de sine*, traducere de Cătălina Vasile, București, Editura Univers, 2004. Colecția Studii.
- *Ordinea discursului : Un discurs despre discurs*; traducere de Ciprian Tudor, București, Editura Eurosong & Book, 1998.
- *Nașterea clinicii*; traducere de Diana Dănișor, București, Editura Științifică, 1998.
- *Boala mentală și psihologia*; traducere de Dana Gheorghiu, Timișoara, Editura Amarcord, 2000. Colecția Cîmp deschis.
- *Arheologia cunoașterii*; traducere, note și postfață de Bogdan Ghiu, București, Editura Univers, 1999. Colecția Filosofia culturii.
- *Trebuie să apărăm societatea. Cursuri ținute la Collège de France (1975-1976)*; traducere și cuvânt înainte de Bogdan Ghiu, București, Univers, 2000. Colecția Filosofia culturii.
- *Anormalii. Cursuri ținute la Collège de France 1974-1975*; traducere de Dan Radu Stănescu; postfață de Bogdan Ghiu, București, Univers, 2002. Colecția Ideea.
- *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*; ediție îngrijită de Frédéric Gros sub îndrumarea lui François Ewald și Alessandro Fontana; traducere de Bogdan Ghiu, Iași, Editura Polirom, 2004. Colecția Plural M.
- *Theatrum philosophicum : studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*; traducere de Bogdan Ghiu (partea I), Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga (partea a II-a); ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2001. Colecția Diaphora.
- *Lumea e un mare azil : studii despre putere*; traducere de Bogdan Ghiu, Raluca Arsenie; ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2005. Colecția Panopticon.
- *A supraveghea și a pedepsi : nașterea închisorii*; traducere, postfață și note de Bogdan Ghiu, Pitești, Editura Paralela 45, 2005. Ediția a 2-a revizuită. Colecția Studii. Studii socio-umane.
- *Ce este un autor? Studii și conferințe*; traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali; cuvânt înainte de Bogdan Ghiu; postfață de Corneliu Bilbă, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2004. Colecția Panopticon.
- FOUCAULT, Michel, BLANCHOT, Maurice, *Biopolitica și medicina socială*; traducere de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2003. Colecția Panopticon.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

14944/06

5.10

Obiectivul acestei cărți este cel de a-i ajuta pe toți cei care își doresc să se familiarizeze cu filosofia secolului al XX-lea prin prezentarea concepțiilor propuse de H. Bergson, J. Dewey, Ed. Husserl, M. Heidegger, H.G. Gadamer, L. Wittgenstein, K.R. Popper, J.-P. Sartre, Th.W. Adorno și M. Foucault. Ea se adresează intelectualilor de cele mai diferite formații—altele decât filosofia!—care simt nevoia să-și formeze, actualizeze sau amplifice competența filosofică și se integrează într-un proiect mai amplu al autorului de diseminare a valorilor filosofiei în cultura românească actuală.

Ideea scrierii ei a apărut din constatarea carențelor grave de cultură filosofică ale majorității intelectualilor români din ultimele decenii, datorate atât deprecierii statutului filosofiei în sistemul de învățământ, cât și absenței ei din prim-planul vieții culturale și, cu atât mai mult, al dezbaterilor publice.